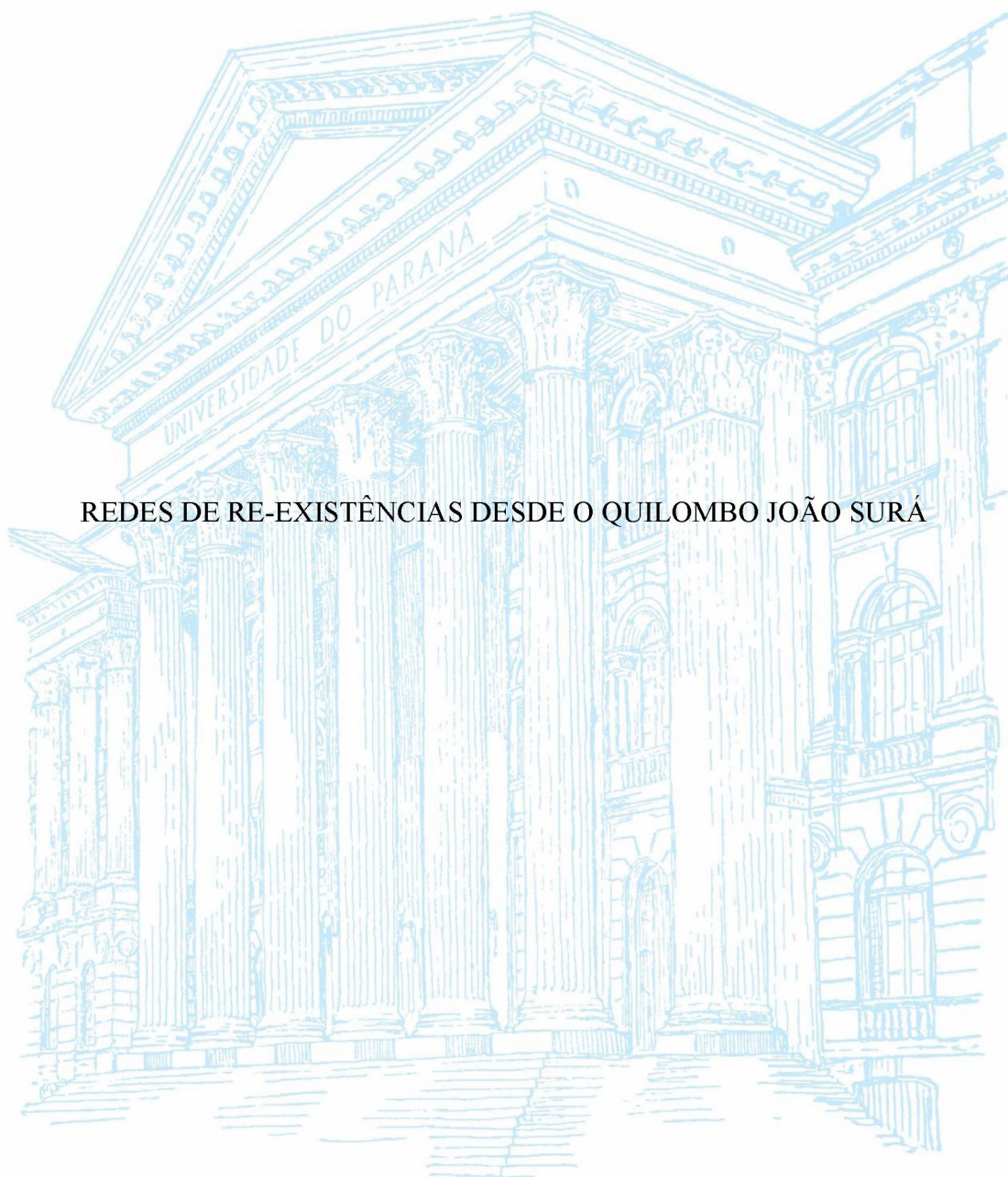


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ROSILENE KOMARCHESKI



REDES DE RE-EXISTÊNCIAS DESDE O QUILOMBO JOÃO SURÁ

CURITIBA

2019

ROSILENE KOMARCHESKI

REDES DE RE-EXISTÊNCIAS DESDE O QUILOMBO JOÃO SURÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Alfio Brandenburg

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Elda Lopes Lira – CRB 9/1295

Komarcheski, Rosilene

Redes de re-existências desde o Quilombo João Surá. / Rosilene
Komarcheski. – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Alfio Brandenburg

1. Sociologia. 2. Quilombolas – Paraná. 3. Vale do Ribeira – Paraná.
I. Título.


CDD – 301.30816


TERMO DE APROVAÇÃO

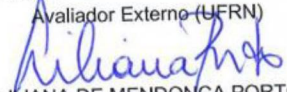
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ROSILENE KOMARCHESKI**, intitulada: **REDES DE RE-EXISTÊNCIAS DESDE O QUILOMBO JOÃO SURÁ**., após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.


A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

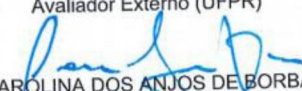
Curitiba, 29 de Março de 2019.


ALFIO BRANDENBURG
Presidente da Banca Examinadora


CIMONE ROZENDO DE SOUZA
Avaliador Externo (UFPR)


LILIANA DE MENDONÇA PORTO
Avaliador Externo (UFPR)


OSVALDO HELLER DA SILVA
Avaliador Externo (UFPR)


CAROLINA DOS ANJOS DE BORBA
Avaliador Externo (UFPR)

À memória de Dona Joana de Andrade Pereira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a meu pai, Romildo, um autodidata que, tendo o acesso à educação escolar negado, não mediu esforços para que um dia pudesse ver a filha Doutora.

Agradeço muito à minha mãe, Emília, quem teve o sonho de ser professora podado pela família e hoje partilha comigo da alegria do ofício escolhido pela filha.

Agradeço à minha irmã, Rosemari, minha referência de trajetória, de insubmissão e de autonomia.

Agradeço ao meu companheiro, Cassius, quem não só partilhou comigo de todos os momentos do percurso trilhado por esta pesquisa, mas também contribuiu decisivamente para que ela se tornasse realidade. Por me apresentar João Surá, por encarar o desafio de vivermos juntos nesta comunidade, pelas contribuições analíticas para a pesquisa, por não ter soltado minha mão em nenhum momento e pelos devaneios do cotidiano que nos fazem caminhar, meu muito obrigada!

Agradeço à minha filha, Joana Beatriz, minha fonte de energia, que me brinda todos os dias com o sorriso mais puro e sincero, que me faz redescobrir a beleza das coisas simples com a inocência de criança em meio a tempestades da vida adulta.

Agradeço a minhas amigas, que estão sempre com os corações, braços e ouvidos abertos para me acolher, mesmo com toda a minha ausência nesses últimos anos.

Agradeço à comunidade de João Surá, pelo caloroso acolhimento, pela intensidade do convívio e por todo o aprendizado que me proporcionou.

Agradeço, em especial, às pessoas que participaram diretamente da pesquisa, não medindo esforços para colaborar, seja por meio de entrevistas ou de conversas informais, a quem é devida a coautoria deste trabalho: Dona Joana (*in memoriam*), Dona Clarinda, Antônio Carlos, João Martinho, Irani, Joaquim, Carla, Compadre Ditinho e Comadre Lili.

Agradeço às/os mestras/es que tive em toda a minha trajetória escolar.

Agradeço ao Professor Valdir, que me ensinou a importância da extensão universitária como espaço educativo e como possibilidade de rompimento das barreiras que separam a universidade dos povos do campo e que me estimulou a seguir com os estudos na pós-graduação.

Agradeço ao Professor Alfio, por ter encarado o papel de ser meu orientador no doutorado, mesmo eu tendo uma formação indisciplinar, imagino que não deve ter sido fácil.

Agradeço à Professora Liliana e ao Professor Osvaldo, pelas ricas contribuições a este trabalho a partir da qualificação.

Agradeço às/os colegas de trabalho do curso de Licenciatura em Educação do Campo (Lecampo) da UFPR que me deram força para encerrar mais uma etapa da vida acadêmica.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR, que me possibilitou desbravar novos horizontes teórico-metodológicos e profissionais.

Agradeço, por fim, ao povo brasileiro, que financiou a realização desta pesquisa por meio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a qual me concedeu uma bolsa de estudos.

En el principio es el grito. Nosotros gritamos.

Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡NO!

El punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha. El pensamiento nace de la ira, no de la quietud de la razón; no nace del hecho de sentarse, razonar y reflexionar sobre los misterios de la existencia, hecho que constituye la imagen convencional de lo que es "el pensador". (...).

(John Holloway, 2005, p. 5).

RESUMO

O objetivo do presente estudo foi compreender como se processou a inserção da comunidade quilombola de João Surá, localizada na região do Vale do Ribeira paranaense, em uma rede de movimentos sociais que atua em defesa dos direitos de comunidades quilombolas e como esta comunidade tem se organizado socialmente nesse processo.

A sua realização se deu por meio de pesquisa bibliográfica e documental e de pesquisa de campo, esta última desenvolvida em João Surá entre os anos de 2016 e 2019, segundo uma metodologia de pesquisa participante, na qual utilizou-se uma combinação de técnicas de etnografia e de história oral, com a realização de entrevistas a lideranças locais por meio das quais investigou-se as suas trajetórias de vida e de luta. A construção analítica utilizada como base para o estudo partiu da proposta teórico-analítica de Alberto Melucci, para quem os movimentos sociais devem ser compreendidos como redes, onde as relações tecidas entre os atores adquirem destaque. A partir disso, enfatizamos a estrutura de latência que compõe as redes, na qual são realizadas as ações e tecidas relações que se dão no cotidiano, não sendo visíveis. A visibilidade que adquirem as redes, por sua vez, prescinde daquilo que é promovido na latência, que a alimenta continuamente. A esta proposta conjugamos a noção de re-existências, com a qual buscamos ampliar a ideia de resistência como algo fixo para uma perspectiva que possibilite evidenciar a diversidade de resistências expressas pelo grupo, bem como as suas especificidades. Esta noção se fundamenta principalmente nas concepções de re-existências, de Porto-Gonçalves, de territorialização das lutas, de Zibechi, e de resistência cotidiana, de James Scott. Evidenciamos no estudo que a rede na qual João Surá se insere se apresenta sob duas grandes concentrações de nós, uma que emerge com o processo de mobilizações que tem ocorrido no Vale do Ribeira desde fins da década de 1980 em torno da questão das barragens e da questão quilombola; e outra, resultante de um processo de mobilizações em torno da questão quilombola ocorrido no estado do Paraná, que se iniciou em 2004. Demonstramos assim que João Surá não só se insere em movimentos sociais específicos, como o quilombola, por exemplo, como também acaba se relacionado com um conjunto de outros atores que compõe esta rede mais ampla. A inserção de João Surá nesta rede ampliada se relaciona intimamente com a atuação de algumas de suas lideranças, as quais têm tecido relações e promovido ações com atores diversos ao longo do tempo e, assim contribuído para a organização social do grupo e para a visibilidade que este adquire. As re-existências expressas pelo grupo, por sua vez, se apresentam de múltiplas formas, que vão desde aquelas mais visíveis, em geral promovidas em redes, até as que se realizam no cotidiano da vida comunitária, que alimentam a realização das demais.

Palavras-chave: Redes de re-existências. Comunidade quilombola de João Surá. Vale do Ribeira. Paraná.

ABSTRACT

The present study aimed to understand the insertion of the quilombola community of João Surá, located in the region of Vale do Ribeira – State of Paraná, in a network of social movements that acts in defense of quilombola communities' rights and how this community has been socially organized in this process. It was done through bibliographical, documentary and field researches, the latter taking place in João Surá between 2016 and 2019. A participative research methodology was used, which combined techniques of ethnography and oral history, through interviews with local leaders whereby their life and struggle paths have been investigated. The analytical construction, foundation for the study, was based on Alberto Melucci's theoretical-analytical proposal, for whom social movements should be understood as networks, in which relations between the stakeholders acquire prominence. From this, we emphasize the structure of latency that form the networks, in which the actions happen and in which daily life relations occur, not being visible. The visibility acquired by the networks, in turn, needs what is promoted in latency, which feeds it continuously. To this proposal we add the notion of re-existences, with which we seek to expand the idea of resistance from something fixed to a perspective that makes it possible to highlight the diversity of resistances expressed by the group, as well as their specificities. This notion is mainly based on the Porto-Gonçalves's conceptions of re-existences, Zibechi's of territorialization of the struggles, and James Scott's of everyday forms of resistance. The study shows that the network in which João Surá is inserted has two large concentrations of nodes, one that emerges with the mobilization process around the dams and quilombola issues that have occurred in the Ribeira Valley since the late 1980s; and another, resulting from a process of mobilizations around the quilombola issue occurred in the state of Paraná that began in 2004. We thus demonstrate that João Surá not only inserts itself into specific social movements, as the quilombola, but also relates to a set of other stakeholders that compose this wider network. João Surá's inclusion in it is intimately related to the actions of some of its leaders, who have engaged and promoted actions with different stakeholders over time and, thus, contributed to the social organization and visibility of the group. The re-existences expressed by the group, in turn, come in many forms, ranging from the more visible ones, usually promoted in networks, to those that are realized in the daily life of the community, which stoke the others.

Key-words: Re-existence Networks. Quilombola Community of João Surá. Vale do Ribeira. Paraná.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	– LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE JOÃO SURÁ.....	50
FIGURA 2	– COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO VALE DO RIBEIRA.....	53
FIGURA 3	– SEU BENEDITO BAITACA NO II SEMINÁRIO DE CONSCIENTIZAÇÃO DO MOAB, EM IPORANGA/SP (DEZEMBRO DE 1991).....	115
FIGURA 4	– SEU BENEDITO PRESENTE NO I SEMINÁRIO DE CONSCIENTIZAÇÃO ORGANIZADO PELO MOAB, EM PRAIA GRANDE, IPORANGA/SP (AGOSTO DE 1991).....	119
FIGURA 5	– LAURINDO GOMES EM UM DOS EVENTOS ORGANIZADOS PELO MOAB NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1990.....	126
FIGURA 6	– GUILHERME DOS SANTOS BARBOSA EM ATIVIDADE PARA A ELABORAÇÃO DO RELATÓRIO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA.....	130
FIGURA 7	– PADRE ARINILDO COLABORANDO NA PESQUISA DE CAMPO PARA A ELABORAÇÃO DO LAUDO ANTROPOLÓGICO DAS COMUNIDADES.....	131
FIGURA 8	– FAIXA DO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR (IVAPORUNDUVA-SP).....	133
FIGURA 9	– FAIXAS DO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR (IVAPORUNDUVA-SP).....	133
FIGURA 10	– APRESENTAÇÃO DE DANÇA REALIZADA POR JOVENS NO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR.....	134
FIGURA 11	– MESA COM PESQUISADOR CONVIDADO PARA PARTICIPAÇÃO NO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR.....	134

FIGURA 12	– REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS DESDE JOÃO SURÁ NO PERÍODO DE CONSTITUIÇÃO DO MOAB.....	140
FIGURA 13	– CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA 25ª ROMARIA DA TERRA.....	204
FIGURA 14	– ATO PÚBLICO CONTRA BARRAGENS NO RIO RIBEIRA – ADRIANÓPOLIS, 2009.....	209
FIGURA 15	– REUNIÃO COM A FCP SOBRE POSICIONAMENTO FAVORÁVEL À CONSTRUÇÃO DE BARRAGENS NO RIO RIBEIRA – JOÃO SURÁ, 2013.....	210
FIGURA 16	– REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS DESDE JOÃO SURÁ	215
FIGURA 17	– JOVENS DE JOÃO SURÁ NO ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016).....	251
FIGURA 18	– CARLA EM ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016).....	252
FIGURA 19	– ANTÔNIO EM ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016)....	253
FIGURA 20	– ESTUDANTES DO COLÉGIO ESTADUAL QUILOMBOLA DIOGO RAMOS NO ATO CONTRA AS BARRAGENS – ADRIANÓPOLIS, 2018.....	253
FIGURA 21	– ANTÔNIO NO ENCONTRO PRÉVIO À REALIZAÇÃO DO ATO CONTRA AS BARRAGENS – ADRIANÓPOLIS, 2018.....	254
FIGURA 22	– AUDIÊNCIA PÚBLICA SOBRE QUILOMBOS – CURITIBA, 2017.....	255
FIGURA 23	– AUDIÊNCIA PÚBLICA SOBRE PCHS NO VALE DO RIBEIRA – CURITIBA, 2017.....	255

LISTA DE SIGLAS

ADCT	– Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
AI-5	– Ato Institucional nº 5
ANCRQ	– Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos
AOPA	– Associação para o desenvolvimento da agroecologia
ARENA	– Aliança Renovadora Nacional
BA	– Bahia
CCN-MA	– Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEDEA	– Centro de Educação Ambiental
CF	– Constituição Federal
CMDR	– Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural
CNBB	– Convenção Nacional dos Bispos do Brasil
COAHPAR	– Companhia de Habitação do Paraná
COAQUIVALE	– Comitê de Articulação das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira
CONAQ	– Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPT	– Comissão Pastoral da Terra
CRAB	– Comissão Regional de Atingidos por Barragens
CRESOL	– Cooperativa de Crédito Rural de Base Solidária
CRQ	– Comunidade Remanescente de Quilombo
CUT	– Central Única dos Trabalhadores
DEOPS	– Departamento Estadual de Ordem Política e Social do Estado de São Paulo
DOU	– Diário Oficial da União
EAACONE	– Equipe de Assessoria e Articulação das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira
FCP	– Fundação Cultural Palmares
FECOQUI	– Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná
GTCM	– Grupo de Trabalho Clóvis Moura
IAP	– Instituto Ambiental do Paraná
INCRA	– Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	– Instituto Socioambiental

ITC	– Instituto de Terras e Cartografia do Paraná
ITCG	– Instituto de Terras, Cartografia e Geociências do Paraná
ITESP	– Instituto de Terras de São Paulo
MA	– Maranhão
MAM	– Movimento pela Soberania Popular na Mineração
MDA	– Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDB	– Movimento Democrático Brasileiro
MNU	– Movimento Negro Unificado
MOAB	– Movimento dos Ameaçados por Barragens
ONG	– Organização Não Governamental
PA	– Pará
PAA	– Programa de Aquisição de Alimentos
PCH	– Pequena Central Hidrelétrica
PCN	– Processo de las Comunidades Negras
PIC	– Projeto Integrado de Colonização
PR	– Paraná
PRODELAR	– Programa de Desenvolvimento do Litoral e Vale do Ribeira
PSDB	– Partido Social Democrata Brasileiro
PT	– Partido dos Trabalhadores
PUC	– Pontifícia Universidade Católica
PVN	– Projeto Vida de Negro
RTID	– Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEED	– Secretaria Estadual de Educação do Paraná
SEPIR	– Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SERC	– Secretaria Estadual de Relações com a Comunidade do Paraná
SMDDH	– Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos
SP	– São Paulo
UEA	– Universidade Estadual da Amazônia
UFAM	– Universidade Federal da Amazônia
UNB	– Universidade de Brasília
UNESP	– Universidade Estadual de São Paulo
USP	– Universidade de São Paulo
VPR	– Vanguarda Popular Revolucionária

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
TRAJETÓRIA DE PESQUISA.....	24
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	27
APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	35
1 CAPÍTULO I – QUILOMBOLAS EM MOVIMENTO.....	38
1.1 OS REMANESCENTES DE QUILOMBOS COMO NOVOS SUJEITOS POLÍTICOS.....	38
1.1.1 O reconhecimento jurídico dos remanescentes de quilombos.....	38
1.1.2 O movimento social quilombola.....	44
1.2 JOÃO SURÁ NO CONTEXTO DA ORGANIZAÇÃO QUILOMBOLA	49
1.2.1 O quilombo João Surá	49
1.2.2 Quilombos no estado do Paraná.....	51
1.2.3 Quilombos no Vale do Ribeira.....	52
2 CAPÍTULO II – REDES DE RE-EXISTÊNCIAS.....	55
2.1 REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS.....	56
2.1.1 O cenário latinoamericano de estudos sobre movimentos sociais	56
2.1.2 Redes de movimentos e de mobilizações.....	59
2.1.3 A proposta teórico-analítica de Alberto Melucci.....	63
2.2 REDES DE RE-EXISTÊNCIAS.....	71
2.2.1 Territorialização das lutas na América Latina.....	71
2.2.2 Re-existências em movimento.....	75
<u>PARTE I – LATÊNCIAS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL: DO COTIDIANO DA VIDA COMUNITÁRIA À REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS.....</u>	82
3 CAPÍTULO III – ENTRE REPRESSÃO E SUBVERSÃO: FORMAÇÃO POLÍTICA E "ESPIRITUALIDADE".....	84
3.1 REFLEXOS DA DITADURA MILITAR EM JOÃO SURÁ.....	85
3.1.1 A entrada de empreendimentos externos no território e a emergência de conflitos agrários.....	86
3.2 ARES DE REVOLUÇÃO.....	89
3.2.1 O Baile de Família e a autoridade do Estado.....	90

3.2.2	Um "revolucionário" na comunidade.....	93
3.2.3	A "revolução" mercantil.....	95
3.2.4	A amizade, o "radinho" e a formação política.....	97
3.3	ENTRE REZAS E FESTAS, A "ESPIRITUALIDADE".....	103
3.3.1	O "destaque" da igreja.....	103
3.3.2	A "espiritualidade".....	108
4	CAPÍTULO IV – ENTRE O MUTIRÃO E A REUNIÃO: A EMERGÊNCIA DE UMA REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS NO VALE DO RIBEIRA.....	112
4.1	AS "REUNIÕES" E A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES NEGRAS NO VALE DO RIBEIRA.....	113
4.1.1	O início da "movimentação": as "reuniões" e a ameaça das barragens....	114
4.1.2	Relações de parentesco e de amizade e a inserção no movimento.....	123
4.1.3	De comunidades negras rurais a comunidades remanescentes de quilombos.....	128
4.1.4	Os laudos e a (re)definição dos territórios.....	140
4.1.5	"Eu fico nessa dúvida, se as comunidades entenderam esse processo..."	145
4.2	O MUTIRÃO: TRABALHO E ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA.....	150
4.2.1	Uma introdução a expressões da organização comunitária no cotidiano.	151
4.2.2	Formas de trabalho coletivo: "cada um tem um sentido".....	154
4.2.3	O mutirão e a obrigação.....	165
	<u>PARTE II – DA LATÊNCIA À VISIBILIDADE: ESFERAS FORMAIS DA ORGANIZAÇÃO E AMPLIAÇÃO DA REDE</u>	171
5	CAPÍTULO V – O PROCESSO DE RECONHECIMENTO: NOVAS RELAÇÕES E NOVAS PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO.....	173
5.1	AS REUNIÕES E O GT CLÓVIS MOURA.....	173
5.1.1	A primeira reunião.....	173
5.1.2	A atuação do GT Clóvis Moura.....	177
5.2	OS PESQUISADORES, AS ONGS E OS PROJETOS.....	184
5.3	MUDANÇAS NA ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA.....	189
5.3.1	A publicização de expressões de desrespeito.....	189
5.3.2	A organização social da comunidade a partir do reconhecimento quilombola.....	194

6	CAPÍTULO VI – A CONSTRUÇÃO DA VISIBILIDADE A PARTIR DO RECONHECIMENTO: A REDE DESDE JOÃO SURÁ.....	199
6.1	A REDE VISÍVEL DESDE JOÃO SURÁ.....	200
6.1.1	Organização quilombola no estado do Paraná.....	200
6.1.2	Organização quilombola no Vale do Ribeira.....	206
6.1.3	Entrelaçamentos e a visibilidade de João Surá.....	211
6.2	TRAJETÓRIAS DE FAMÍLIA: A CONSTRUÇÃO DE LIDERANÇAS.....	222
6.2.1	"Um princípio de luta de família".....	223
6.2.2	O articulador.....	227
6.2.3	A luta de "dentro".....	234
6.2.4	A interlocução da juventude.....	242
6.3	IDENTIDADES EM REDE: A QUILOMBOLA ATINGIDA E O QUILOMBOLA AMEAÇADO.....	249
	CONCLUSÕES.....	262
	REFERÊNCIAS.....	271
	APÊNDICE 1 – PARTICIPAÇÃO EM EVENTOS.....	286
	APÊNDICE 2 – ENTREVISTAS REALIZADAS.....	287
	ANEXO 1 – LOCALIZAÇÃO COMUNIDADES QUILOMBOLAS – PR...	288

INTRODUÇÃO

Em décadas recentes, especialmente a partir inserção do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, as comunidades quilombolas no Brasil emergem como novos sujeitos políticos, quando, fundamentadas na afirmação de suas identidades quilombolas, passam a reivindicar um conjunto de direitos humanos, culturais e territoriais que se relacionam com a singularidade de seus territórios e modos de vida que lhes foram (e, em alguma medida, ainda têm sido) historicamente negados.

Nesse contexto, se constituiu o movimento social quilombola, que em nível nacional é oficialmente representado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), criada em 1996. A Conaq é composta por organizações quilombolas de 24 estados do país, que representam as comunidades quilombolas que neles se localizam. No Paraná, a organização que representa as 38 comunidades que se reconhecem como quilombolas e foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) é a Federação das Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná (Fecoqui), criada em 2009, que também é membro da Conaq. Por sua vez, em nível estadual, organizações como a Fecoqui congregam organizações locais destas comunidades, como as associações comunitárias.

Entretanto, além de suas organizações específicas e da constituição enquanto movimento social, muitas comunidades quilombolas no país têm se articulado entre si e com outros atores para a consecução de seus objetivos. Nesse sentido, podemos verificar com frequência a ocorrência de comunidades quilombolas que se articulam tanto no interior do movimento quilombola como com outros grupos e indivíduos com os quais encontram coincidências em pautas de ação coletiva. Estas novas relações que vêm sendo estabelecidas entre comunidades quilombolas e diversos outros atores, ao longo do tempo, têm constituído organizações mais amplas que se configuram como redes de movimentos sociais (MELUCCI, 2001, 1999, 1989b; GOHN, 2008, 2013; SHERER-WARREN, 2006, 2007), por meio das quais são conectadas organizações diversas, formais e informais, a partir do compartilhamento de objetivos comuns, que passam em conjunto a promover ações coletivas com vistas a alcançar tais objetivos.

A Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) João Surá, ou comunidade quilombola João Surá, ou, ainda, quilombo João Surá, como seus membros têm se referido, insere-se neste contexto, onde, desde o início da década de 1990, têm estabelecido relações com outras comunidades e atores diversos, inserindo-se em uma rede de movimentos sociais, por

meio da qual têm buscado alcançar um conjunto de objetivos comuns que se expressam por meio destas relações.

João Surá tem estreitado laços e tecido relações com comunidades e outros atores na região do Vale do Ribeira desde o começo da década de 1990, quando teve início uma organização das comunidades negras rurais da região promovida pelo Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB). Esta organização surgiu como resposta às ameaças oferecidas aos territórios destas comunidades representada pelos projetos de construção de barragens na região, tendo culminado na luta em defesa dos territórios quilombolas. Inserem-se nesse processo, além destas comunidades e do MOAB, também pessoas ligadas à ala progressista da Igreja Católica, à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e ao movimento negro dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), algumas organizações não governamentais ambientalistas, como o Instituto Socioambiental (ISA), a SOS Mata Atlântica e o Centro de Educação Ambiental (CEDEA), por exemplo, alguns sindicatos de trabalhadores rurais da região, universidades, pesquisadores, dentre outros.

Desde aquele momento em que se deu a emergência da organização das comunidades negras rurais no Vale do Ribeira até a atualidade, as relações entre João Surá e as demais comunidades e organizações que atuam em defesa dos territórios e populações quilombolas na região têm se fortalecido. Em conjunto com estes, a comunidade de João Surá tem participado ativamente de uma série de ações, que incluem atos públicos, reuniões, encontros, petições públicas, atividades de formação, dentre outras.

A estas relações tecidas centralmente na região do Vale do Ribeira, vieram a somar-se novas relações que a comunidade de João Surá vem tecendo no estado do Paraná, principalmente, a partir do ano de 2005, com o início do seu processo de reconhecimento como remanescente de quilombo.

João Surá foi reconhecida oficialmente no ano de 2006, quando obteve a certificação enquanto Comunidade Remanescente de Quilombo emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP). No mesmo ano, a comunidade, por meio de sua recém-criada associação, deu entrada ao pedido de titulação de seu território junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), dando início a um longo processo que se arrasta até o presente sem ter sido concluído. Em 2007, um passo importante nessa caminhada foi dado, com a conclusão do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da comunidade, elaborado por uma equipe de pesquisadores ligados ao departamento de Antropologia da UFPR, com apoio do Instituto de Terras, Cartografia e Geociências do Paraná (ITCG). Em maio de 2016, poucos

dias antes da saída de Dilma Rousseff (PT) do governo federal, a comunidade celebrou uma nova conquista obtida nesse processo, que foi o reconhecimento de seu território, oficializado mediante a publicação de uma portaria emitida pelo INCRA. No presente momento, João Surá segue no aguardo do andamento do referido processo, que deverá passar então à sua próxima etapa, que trata da desintrusão de terceiros estabelecidos em seu território, para, depois, seguir à última das etapas, que, enfim, trata da titulação propriamente.

O ano de 2005 marcou significativamente as transformações por quais passaram as formas de organização promovidas pela comunidade. Foi quando teve início o processo de identificação enquanto remanescente de quilombo, que contou com a forte atuação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM). Este grupo, constituído dentro da estrutura de governo do estado do Paraná com a finalidade de realizar um trabalho de identificação das comunidades quilombolas no estado, desempenhou um importante papel em João Surá, que foi além da identificação da comunidade apenas, se refletindo também, sob diversos aspectos, nas formas de organização comunitária e nas relações que passaram a ser estabelecidas entre a comunidade e suas lideranças e outros atores, como movimentos sociais, universidades, pesquisadores, ONGs, agentes do Estado, dentre outros.

A atuação do GT Clóvis Moura, somada à de vários outros grupos e indivíduos que vieram a desenvolver trabalhos na comunidade na sequência, colocou João Surá em uma posição de referência como comunidade quilombola no estado do Paraná, a qual, com isso, acabou adquirindo notória visibilidade. Nesse contexto, João Surá também acabou estreitando relações com outras comunidades no município e no estado, promovendo articulações a fim de constituir suas próprias organizações representativas, como a Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (Fecoqui) e o Comitê de Articulação das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira (Coaquivale), por exemplo.

Desse modo, João Surá, insere-se em uma rede de relações tecidas com comunidades quilombolas e outros atores diversos que se constitui, de um lado e a partir de um determinado contexto, no estado do Paraná e, de outro lado e a partir de outro contexto, na região do Vale do Ribeira. Ou seja, em princípio, denota-se a existência de uma extensa rede de movimentos sociais central na qual a comunidade se insere. Tendo em vista este cenário, a **questão** que orientou nosso estudo foi a seguinte: Como se deu o processo que levou a comunidade de João Surá a estabelecer estas relações e, assim, inserir-se em uma rede de movimentos sociais? Como desdobramento desta questão, nos colocamos outra: De que formas a comunidade tem se organizado socialmente ao longo do tempo para assegurar a sua (re)produção material e simbólica bem como para enfrentar os desafios que lhes são colocados e, assim, possibilitado

que ela tenha alcançado o nível de organização, visibilidade e inserção em uma rede de movimentos sociais no qual se apresenta na atualidade? Ou seja, como se expressam as formas de resistência da comunidade?

Destas questões se desdobrou o **objetivo geral** que orientou a realização desta pesquisa, que é compreender como tem se processado, ao longo do tempo, a inserção da comunidade quilombola de João Surá em uma rede de movimentos sociais que atua, de alguma forma, em defesa dos direitos de comunidades quilombolas e de seus territórios e como ela tem se organizado socialmente a partir desse processo de inserção em rede. A partir deste objetivo geral, delineamos os **objetivos específicos** da pesquisa. O primeiro deles foi realizar um mapeamento da rede de movimentos sociais que atua em defesa dos direitos de comunidades quilombolas e de seus territórios na qual João Surá encontra-se inserida de forma mais imediata, ou seja, aquela com a qual mantém relações diretas, e identificar os atores que a compõe. O segundo foi desvendar como se deram os processos de inserção da comunidade de João Surá nesta rede ao longo do tempo. O terceiro foi investigar as trajetórias de lideranças comunitárias, a fim de buscar elementos que pudessem auxiliar na compreensão dos processos de organização da comunidade e como foram sendo estabelecidas relações entre a comunidade e os atores que compõe a rede na qual encontra-se inserida. O quarto foi identificar expressões de organização comunitária promovidas no interior da comunidade na esfera do cotidiano. O quinto foi identificar mudanças promovidas no âmbito da organização comunitária a partir de sua inserção em uma rede de movimentos sociais. E o sexto e último objetivo específico foi compreender como a comunidade, no contexto da rede na qual se encontra inserida, alcança a dimensão da visibilidade.

Nossas **hipóteses** de pesquisa para responder a estas questões foram as seguintes: a) primeiramente, compreendemos que a rede de movimentos sociais mais ampla nas quais João Surá encontra-se inserida, a qual é visibilizada em momentos em que são promovidas ações coletivas públicas (MELUCCI, 2001, 1999, 1989b), têm em sua base as relações sociais que são estabelecidas de modo informal, na esfera da vida cotidiana comunitária, as quais lhe dão sustentação para a constituição de organizações e promoção de ações de maior alcance; e b) as formas de resistência desenvolvidas pela comunidade ao longo do tempo se apresentam de maneiras diversas e em diferentes espaços de sociabilidade e de organização, que se expressam desde a esfera mais informal que envolve dinâmicas da vida comunitária no cotidiano até a esfera da formalidade, com a incorporação de conhecimentos e práticas adquiridos a partir das relações estabelecidas com outros atores.

A **relevância** deste estudo se apresenta a partir da constatação da existência de certas lacunas de pesquisa empírica que abordam redes de movimentos sociais e comunidades quilombolas. As análises que têm como objeto de estudo movimentos sociais, na grande maioria dos casos, partem de uma concepção objetivada e pré-definida de movimento social na qual as comunidades em si perdem foco analítico e, assim, acabam sendo diluídas enquanto sujeitos políticos em um caldo mais genérico de organização social que configuraria o movimento. Nesse sentido, como uma comunidade não se constitui em si como um movimento social no sentido estrito, ainda que constitua movimentos sociais diversos, junto de outros atores, nota-se a permanência de dificuldades em conseguir capturar nas análises a agência específica destes grupos em ações coletivas promovidas por movimentos sociais.

Nota-se um expressivo número de pesquisas realizadas junto a comunidades quilombolas no Brasil, principalmente no período pós 1988, mas que ainda partem, em grande medida, do campo da antropologia. Nesse sentido, têm tido relevante destaque em anos recentes a produção acadêmica sobre temas relacionados à identidade e ao território, por exemplo, que são caros aos estudos antropológicos e, inclusive, necessários para as próprias comunidades que deles prescindem para a elaboração de laudos antropológicos que possam subsidiar processos de reconhecimento oficial de seus territórios.

No entanto, é possível verificar também um esforço de pesquisa que vem sendo empreendido no campo da antropologia no sentido de contribuir para a compreensão de novas formas de organização que têm sido promovidas por comunidades quilombolas nesse período pós 1988. Exemplo disso é o trabalho de pesquisa realizado por Bárbara Oliveira Souza (2008), no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UNB), que aborda o panorama histórico, político e identitário do movimento quilombola brasileiro. Em sua dissertação, a autora apresenta o histórico de constituição da Conaq, bem como a sua composição, e aponta para uma compreensão da luta quilombola como um processo histórico, mas que passa por transformações, enfatizando as mudanças promovidas após a promulgação da Constituição Federal de 1988 que culminam com a emergência do movimento social quilombola.

Já as pesquisas realizadas junto a comunidades quilombolas no campo da sociologia não têm tido o mesmo destaque. Observa-se que significativa parte destes estudos que versam sobre temas relacionados a redes de movimentos sociais que envolvem comunidades quilombolas têm priorizado um olhar analítico pelas perspectivas teóricas da mobilização de

recursos¹ e das oportunidades políticas ou processo político², conferindo ênfase em questões como disponibilidade e mobilização de recursos (humanos, financeiros, culturais, educacionais, etc.), repertórios e quadros de ação (*frames*) e estruturas de oportunidades políticas, por exemplo. As análises realizadas por estas perspectivas teóricas, as quais têm demonstrado resultados relevantes para a pesquisa, principalmente no campo da sociologia e da ciência política, contudo, não nos possibilitam alcançar a agência específica de grupos como as comunidades quilombolas que se inserem em redes de movimentos sociais e, tampouco, verificar como se expressam as diferentes formas de organização destas comunidades em suas especificidades.

Nesse sentido, foi realizado um relevante estudo sobre o movimento social quilombola a partir das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira por Frederico Menino Bindi de Oliveira (2009), em sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). O autor concebe o movimento quilombola no Vale do Ribeira como sendo representado pela Eaacone, uma organização sem fins lucrativos constituída com a finalidade de articular e assessorar as comunidades quilombolas da região. Fundamentada em uma perspectiva teórico-analítica que congrega a teoria da mobilização de recursos e a teoria das oportunidades políticas, Oliveira (2009, p. 6) aponta como conclusão em seu estudo que a "mobilização social quilombola no Brasil é resultado de uma combinação equilibrada de fatores estruturais, conjunturais e estratégicos".

Outro estudo relevante sobre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira enquanto constitutivas de movimentos sociais foi realizado por Leandro da Silva Rosa (2007), resultante de seu mestrado no Programa de Sociologia e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Em sua análise, Rosa, a partir da noção de redes de movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 2005), compreende o Moab como uma "central de movimentos sociais". Para o autor, o Moab tem um importante papel de mediador que promove a articulação entre diferentes grupos sociais a partir de demandas e reivindicações que congregam temas diversos, como gênero, etnicidade, meio ambiente, questão agrária e questão energética.

Os três estudos apontados acima trazem relevantes contribuições para pensar as relações entre comunidades quilombolas e a constituição de movimentos sociais e de redes de movimentos sociais, contribuindo assim também para a realização do presente estudo. Entretanto, todos eles têm como ponto de partida em suas análises um movimento social, que,

¹ MCCARTHY & ZALD, 1977.

² TILLY, 1978; TARROW, 1998.

apesar de ser compreendido de formas distintas por cada autor/a, apresenta-se como já constituído. Além disso, estas análises, principalmente as duas últimas, enfatizam fortemente as relações estabelecidas entre organizações, o que delinea as conclusões a que chegam, que se referem a questões mais objetivas que definem o caráter mais formal de organização atual dos movimentos em questão.

Tendo em vista estas questões, em nosso estudo buscamos dar centralidade aos processos de constituição de redes de movimentos sociais, não conferindo ênfase aos formatos que tomam estes movimentos e às relações estabelecidas entre os diversos atores que os compõem. Nesse sentido, a concepção de redes de movimentos sociais enquanto sistemas de ação, que se constituem por meio de processos que se dão ao longo do tempo, envolvendo desde os momentos que antecedem ações visíveis até aqueles que se dão posteriormente a estas, conforme proposto por Melucci (2001, 1999, 1989b), nos traz importantes contribuições para compreender os processos que levaram a comunidade de João Surá a inserir-se em uma rede de movimentos sociais.

Percorrendo um caminho analítico inverso àquele que encontramos como predominante nas pesquisas realizadas sobre redes de movimentos sociais, buscamos partir de uma comunidade específica para compreender a sua inserção em um contexto de rede de movimentos sociais, não tendo partido, em princípio, desta rede. Para a realização desta abordagem proposta, por meio da qual se buscou compreender a trajetória de um determinado grupo enquanto um nó nas tramas tecidas por esta rede, a proposta teórico-analítica de Melucci sobre a dimensão da latência constitutiva das redes também nos apontou caminhos possíveis de serem trilhados para compreender mais do que apenas as conexões existentes entre os diversos atores que compõem as redes nas quais o grupo se insere, mas, principalmente, como um conjunto de processos de organização que não são publicamente visibilizados exercem influências determinantes no percurso de relações que vão sendo tecidas entre este grupo e outros atores.

A partir destas possibilidades que se abrem com a ênfase dada em nosso estudo à dimensão da latência das redes de movimentos sociais em que João Surá se insere é que propomos olhar para o caso em tela por uma perspectiva analítica que chamamos de redes de re-existências. Com isso, tivemos como horizonte de pesquisa compreender, além das formas como a comunidade se insere em uma rede de movimentos sociais, as formas como se expressam a sua resistência. O termo colocado aqui como "re-existências" tem por intuito desvelar distintas formas como esta resistência se expressa e como, desse modo, tem possibilitado a existência, que sofre modificações em função dos diferentes contextos em que a comunidade se encontra inserida. Assim, com a expressão "redes de re-existências", contida

no título deste trabalho, nos propomos a considerar e reforçar na análise, a partir da comunidade de João Surá, a constituição de redes que não se limitam a articulações promovidas entre organizações formais, mas que tem em formas de organização específicas da comunidade um fundamento importante.

TRAJETÓRIA DE PESQUISA

A primeira vez que estive em João Surá foi em agosto de 2015. Meu companheiro havia recebido um convite da comunidade de João Surá para se candidatar a assumir a direção do Colégio Estadual Quilombola (CEQ) Diogo Ramos, motivo pelo qual ele foi até o local para conversar com membros da associação comunitária, onde eu fui acompanhá-lo. Até então, eu pouco sabia a respeito de João Surá, mas esta visita marcou decisivamente os rumos da minha vida pessoal e profissional. Em janeiro de 2016, durante o retorno de uma viagem que fizemos ao Vale do Jequitinhonha (MG) para visitar algumas famílias quilombolas na região por conta da pesquisa de doutorado dele, resolvemos passar por João Surá novamente. Era o momento de decidir se realmente iríamos encarar esta mudança radical que viver e trabalhar em João Surá provocaria em nossas vidas – o combinado era de que iríamos juntos onde quer que fosse. Um mês depois estávamos lá, de mala e cuia e com um novo projeto de vida, que se estende já ao longo de mais de 3 anos.

Para ele, trabalhar em uma escola quilombola seria a realização de um sonho de quem há alguns anos já vinha trabalhando [e militando] pela educação escolar junto de comunidades quilombolas no estado do Paraná, inclusive João Surá. Para mim, de início, significava mais poder retornar a uma vida tranquila no campo, onde tenho minhas raízes. Foi assim que a polaca aqui foi viver em um quilombo, despretensiosamente e, de certo modo, ingenuamente. Os primeiros meses foram de um desmedido deslumbre. Ao longo dos primeiros seis meses vivendo em João Surá, olhava para a vida no local basicamente por duas lentes apenas, a da graça e a da desgraça, ora sorria, ora sofria.

De um lado, uma terra e um povo de uma beleza encantadora. Me preenchia de alegria a riqueza natural que via, ouvia e sentia incessantemente. O Rio Pardo que corria atrás de casa, os pássaros que cantavam no jardim, a floresta úmida que abafava os dias e resfriava as noites, as espécies vegetais e animais que apreciava, cobra, tatu, veado, até onça vimos por lá. Nunca fui tão bem acolhida em outro lugar como em João Surá. Aquele estranhamento inicial, provocado pelo contraste aparente da branca da “cidade” em meio a famílias negras do campo, foi rapidamente diluído em relações de amizade que foram sendo tecidas. Já na segunda semana

em que estava lá comecei a jogar futebol no time das meninas e, apesar de não me sair bem no jogo, esta foi uma importante janela que me abriram. Logo diziam: Ela é legal, é uma pessoa simples! Passei a ser conhecida como Lena, a “esposa” do diretor, o que sempre me incomodou, mas com o que aprendi a conviver, afinal, não era eu quem definia as relações. Para as pessoas mais velhas da comunidade, contudo, eu era a esposa do Seu Cassius, nome do meu companheiro. Dos momentos mais prazerosos desse período, me recordo com o coração cheio de alegria das tardes que passei com Dona Joana, (praticamente todas as tardes em que estive lá enquanto ela era viva), ouvindo suas histórias na varanda de sua casa, quem, por meio destas, narrava a história da própria comunidade.

Em meio a tantas belas e engraçadas histórias que ouvia, comecei a ouvir também, sistematicamente, uma série de relatos sobre episódios duros vividos pelas famílias no local, que iam desde a fome, a miséria e a malária, que causaram muito sofrimento no passado, até situações mais recentes, relacionadas a violências e ameaças sofridas que causam danos até o presente no local. A impressão que tive é de que estes relatos chegavam até mim de maneira estratégica, como se me depositassem alguma expectativa de que eu pudesse fazer algo para ajudar a resolver certos problemas. Suponho que isso esteja relacionado ao perfil de agentes externos que atuaram na comunidade em anos anteriores. Ainda assim, acabei me envolvendo, em alguma medida, em uma série de conflitos existentes entre a comunidade e alguns agentes externos que causavam impactos na vida social local. Disso resultaram algumas denúncias realizadas pela comunidade para as quais colaborei prestando auxílio, principalmente na orientação da elaboração de documentos e na mediação de contatos com agentes do Estado. Isso resultou também em ameaças que sutilmente nos foram feitas, principalmente a meu companheiro.

Em um ritmo frenético de quem queria conhecer a tudo e a todas/os (e poder ajudar em tudo e a todas/os), ao final do meu primeiro ano em João Surá já me encontrava envolvida até o pescoço com a vida (e os problemas) da comunidade. Era hora de refletir sobre minha posição em relação ao grupo e, principalmente sobre minha pesquisa de doutorado, que nesse tempo vinha se desenhando. Durante o mês de janeiro de 2017, período em que passei fora de João Surá, mas exercitando intensamente a pesquisa e a escrita sobre conflitos vivenciados pela comunidade, comecei a olhar para a realidade local por outro ângulo, menos romantizado, mas, não por isso, pessimista. Um olhar mais sociológico, propriamente, de quem retornaria à vida em João Surá com um posicionamento mais profissional (e maduro, talvez), ainda que mantendo relações de amizade e de afeto, das quais algumas vão sendo inclusive fortalecidas com o tempo.

Com um projeto de pesquisa mais bem definido em mãos, passei a olhar para tudo aquilo que havia visto, ouvido e sentido, assim como para as novidades que me apareciam, com uma nova lente, por meio da qual comecei a enxergar naquilo que antes só via beleza ou tristeza expressões de resistência de um grupo que se organiza para alcançar seus objetivos e que, assim, ainda que sob inúmeros obstáculos, tem se mantido em seu território ao longo de mais de dois séculos, se reinventando a cada novo contexto com o qual se depara. Nesse momento, depois de um ano de imersão em campo em uma fase exploratória, posso dizer que iniciei efetivamente a pesquisa que veio a se tornar a presente tese de doutorado.

Desde 2015, quando estive pela primeira vez em João Surá, passei a frequentar todos os eventos que podia onde representantes da comunidade encontravam-se presentes. Com o tempo, comecei também a acompanhá-los em vários destes eventos, o que me fez sentir-me como um tipo de assessora da comunidade em espaços de representação e de negociação e/ou junto a agentes externos. À medida em que os laços de confiança foram se estreitando entre nós, passei a ser, cada vez com mais frequência, consultada para fins de decisões que deveriam ser tomadas pela comunidade, mais especificamente por algumas de suas lideranças e pela associação, em relação a situações novas que lhes iam surgindo.

Ainda em final de 2016 e durante os primeiros 7 meses de 2017 realizei um conjunto de entrevistas com lideranças locais para alimentar minha pesquisa, momento que considero como tendo sido a segunda fase de campo. Com o nascimento de minha filha, que lava o nome de Joana em homenagem à Dona Joana, que ocorreu em outubro de 2017, voltei a residir em Curitiba, passando desde então a ir para João Surá uma vez ao mês, permanecendo lá pelo período de uma semana cada vez que ia, mais ou menos. Esse distanciamento, um tanto forçado, me possibilitou amadurecer mais o olhar para a pesquisa na comunidade, quando passei a focar a atenção em aspectos relevantes de fato para meu trabalho, ao passo que me distanciava do envolvimento em conflitos locais. Iniciei assim uma terceira e última fase da pesquisa de campo, mais direcionada e analítica.

Em julho de 2018 comecei a lecionar como professora substituta no curso de Licenciatura em Educação do Campo da UFPR, que tem uma turma em João Surá, a Turma Paulo Freire, que segue a pedagogia da alternância. Desse modo, pude conjugar meu novo trabalho com a permanência de minhas idas frequentes à comunidade e, assim, também com meu trabalho de pesquisa. Nesse momento, percebi uma significativa alteração em relação à minha posição nas relações com a comunidade, quando eu deixei de ser apenas a esposa do diretor e passei a ser também a professora da universidade, acumulando assim duas marcas de distinção social no lugar. Percebi, depois disso, uma mudança, ainda que um tanto sutil, no tom

das relações com algumas pessoas do grupo, especialmente as mais jovens, que, em grande medida, passaram a me tratar de modo mais formal. Para as pessoas mais velhas, no entanto, eu continuei sendo a esposa do Seu Cassius, as quais seguiram me dando conselhos e contando histórias como antes.

Nesses mais de três anos de intenso convívio com a comunidade, além das relações tecidas como pesquisadora e, depois, também como professora, acumulei um conjunto de relações de amizade que não se encerrarão com a conclusão deste trabalho. Com o batizado de Joana, realizado na igreja de João Surá durante a festa de Santo Antônio, em maio de 2018, vieram a somar-se àquelas também relações de compadrio, uma vez que a madrinha e o padrinho dela são da comunidade. Desse modo, é inegável o teor de afetividade com o qual me sinto ligada à comunidade, o que, em alguma medida, permeou a realização desta pesquisa. De outro lado, contudo, é evidente também que a intensidade com que vivi esse período de pesquisa de campo, que foi também um período significativo da minha vida pessoal, me possibilitou acessar um acervo extremamente rico e denso de informações, observações e percepções que, mais do que alimentar o conteúdo desta tese, definiram os próprios rumos que tomou a pesquisa, a qual foi sendo remodelada ao longo de seu percurso a partir das experiências vividas no local.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A proposta metodológica sobre a qual se funda o desenvolvimento deste estudo foi construída com base em uma perspectiva epistemológica que considera fundamentalmente as experiências e a voz dos sujeitos da pesquisa. Tendo como pano de fundo uma crítica aos processos históricos de opressão pelos quais tais sujeitos passaram e as marcas desses mesmos processos na realidade concreta atual, nos utilizamos de uma metodologia de pesquisa participante, por meio da qual foi possível realizar não somente o levantamento de dados, mas também a consecução de um trabalho colaborativo, de coprodução de conhecimento e de ação.

De acordo com Walter Mignolo (2010), os movimentos sociais podem ser compreendidos como “lugares epistêmicos”, passando de “lugares de estudo” a “lugares de pensamento”, ou seja, lugares onde também se produz conhecimento. Desse modo, a “voz” intelectual deixa de ser exclusividade acadêmica e passa a ser ouvida também desde os lugares dos sujeitos subalternizados. Intelectuais de fronteira podem então aparecer tanto na figura de acadêmicos quanto na de integrantes de movimentos sociais. Para Xochitl Leyva Solano (2011), desaparece assim o antagonismo que separa a academia e o ativismo. A autora vai além ao defender a prática de pesquisa comprometida com movimentos sociais, um compromisso

assumido pelo que chama de acadêmico-ativista, segundo ela, “a melhor maneira em que se poder chegar a conhecer em profundidade ditas experiências [de luta] é sendo parte do processo coletivo de sua construção” (SOLANO, 2011, p. 611).

As comunidades quilombolas no Brasil dispõe de um rico acervo de conhecimento, produzido ao longo de suas trajetórias, desde seus lugares epistêmicos, que incluem tanto saberes e práticas ancestralmente herdadas como aqueles incorporados a partir de experiências com o conhecimento "reconhecido" como tal pela sociedade moderna ocidental. Nesse sentido, compreendemos que a comunidade quilombola de João Surá possui um acervo que colabora diretamente para a construção do presente trabalho, a partir do conhecimento particular de que dispõe, especialmente, neste caso, sobre formas de organização e luta social.

Pesquisa participante

A intenção de desenvolver uma pesquisa com a comunidade, e não somente sobre esta, onde o objeto de pesquisa figura enquanto sujeito ativo no processo de construção do conhecimento, nos levou a assumir um duplo risco: de um lado, o risco científico da "aproximação" e, de outro, o risco social do "distanciamento". Enquanto considerável parcela de intelectuais que realizam pesquisa social do tipo "convencional" acentuam a concepção de pesquisa que tem como pressuposto metodológico a necessidade do distanciamento entre pesquisador e "objeto" em nome da neutralidade e da objetividade científicas, nós buscamos encarar a pesquisa como um processo de coprodução do conhecimento, que, neste caso, se desenvolveu em conjunto com um grupo social historicamente subalternizado.

Na intenção de utilizar a forma mais coerente de abordagem metodológica, dados os objetivos da pesquisa e os recursos disponíveis para a sua realização, optamos então pelo uso da metodologia de pesquisa participante, que, segundo Fals Borda (1983, p. 43), "responde especialmente às necessidades de populações que compreendem operários, camponeses, agricultores e índios (...) levando em conta suas aspirações e potencialidades de conhecer e agir". Acrescentamos às populações que Borda se refere os povos e as comunidades tradicionais em geral e, dentre estes, para nosso caso específico, as comunidades quilombolas.

Sobre a metodologia de pesquisa participante, afirma Brandão (1999, p. 13):

A relação de participação da prática científica no trabalho político das classes populares desafia o pesquisador a ver e compreender tais classes, seus sujeitos e seus mundos, tanto através de suas pessoas nominadas, quanto a partir de um trabalho social e político de classe que, constituindo a razão da prática, constitui igualmente a razão da pesquisa.

Tendo em vista que nossos sujeitos da pesquisa se encontram na organização social da comunidade quilombola de João Surá, em suas formas de resistir e enfrentar processos de opressão, entendemos que a pesquisa participante responde tanto ao alcance de nossos objetivos de pesquisa quanto a demandas da própria comunidade, como por informação, conhecimento e visibilidade, por exemplo. A este respeito, cabe mencionar que o próprio objetivo da pesquisa foi sendo melhor definido a partir do diálogo com lideranças locais, que explicitaram o anseio pela realização de pesquisas que possam colaborar para os processos de formação política interna e de construção de conhecimento sobre e para a comunidade.

Procedimentos e técnicas empregados na pesquisa

A realização deste estudo se deu por meio dos procedimentos descritos abaixo.

a) Pesquisa bibliográfica e documental

A pesquisa bibliográfica e documental ocorreu, em maior ou menor grau, no decorrer de toda a pesquisa, acompanhando os momentos que antecederam a pesquisa de campo, durante a sua realização e posteriormente a ela. Inicialmente se deu sob a forma de pesquisa exploratória, para subsidiar uma compreensão geral dos elementos considerados relevantes para a pesquisa. Nesse momento foram levantadas informações principalmente sobre aspectos socioculturais e histórico de constituição de João Surá, ações públicas e privadas empreendidas na região que incidiram sobre a comunidade e ações coletivas que contaram com a participação de lideranças de João Surá promovidas na região e os respectivos atores que as protagonizaram.

Durante e depois da pesquisa de campo foram efetuadas novas consultas bibliográficas e documentais tanto para conferir, complementar, elucidar e analisar informações coletadas em campo quanto para suprir demandas da comunidade por informações, especialmente relacionadas à proposição e/ou execução de empreendimentos públicos e privados sobre o território de João Surá ou próximos deste (como barragens, monocultivos madeireiros, fazendas, exploração minerária e unidades de conservação) e também questões relacionadas ao processo de titulação do território.

Os materiais consultados foram diversos, destacando-se teses e dissertações produzidas sobre a região e sobre comunidades quilombolas, relatórios antropológicos de comunidades quilombolas, documentos públicos, materiais impressos e informativos

disponibilizados por movimentos sociais e ONGs atuantes na região em páginas da *web*, documentos da comunidade em posse da associação, dentre outras informações gerais disponíveis em páginas da *web*.

b) Pesquisa de campo

A pesquisa de campo foi realizada a partir de um conjunto de técnicas de pesquisa que mesclou observação participante, pesquisa etnográfica e entrevistas. Estas últimas se dirigiram, por um lado, para a obtenção de informações diversas junto a membros da comunidade que se mostraram relevantes para nossos propósitos de pesquisa, e, de outro, à captura da história oral narrada por lideranças comunitárias.

A etnografia foi utilizada enquanto técnica de pesquisa, em composição estreita com a observação participante. Por meio dela, buscamos identificar práticas comunitárias e desvelar os significados que estas possuem para as pessoas entrevistadas. De acordo com Restrepo (2018),

De una forma muy general, la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). La articulación de esas dos dimensiones es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos cruciales que ayudan a singularizar la perspectiva y el alcance de la etnografía con respecto a otros tipos de descripción. Así, lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las a menudo complejas y específicas relaciones entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental). La articulación entre las prácticas y los significados de esas prácticas de las que se ocupa la etnografía, permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de unas personas sin perder de vista cómo estas personas entienden tales aspectos de su mundo. (RESTREPO, 2018, p. 25).

Desse modo, foi possível apreender aspectos da realidade da comunidade que por meio de outras técnicas, somente, não teria sido possível, como aqueles relacionados às formas de organização da comunidade que não são explicitados verbalmente e/ou que demandam um conhecimento ampliado prévio sobre o contexto no qual se inserem as relações sociais no interior da vida comunitária, não apreensíveis, por exemplo, em curtas e espaçadas visitas de campo e entrevistas orientadas por questionários.

A fase de campo da pesquisa se deu com a minha imersão na comunidade de João Surá pelo período compreendido entre fevereiro de 2016 e dezembro de 2018. Durante esse período foi possível conhecer pessoalmente quase a totalidade das pessoas residentes na comunidade;

identificar as lideranças locais e conhecer as suas trajetórias; compreender as dinâmicas internas de organização social e as articulações promovidas com comunidades vizinhas e outros atores; perceber os conflitos que coletivamente denunciam; acompanhar diversas ações coletivas promovidas; participar de várias reuniões, encontros e outros eventos realizados na comunidade e acompanhar lideranças locais neste tipo de atividade em outros lugares. Esses eventos diversos dos quais participei encontram-se elencados no Apêndice I. Com o resultado das observações realizadas nestes espaços, foi possível obter informações mais acuradas acerca das articulações promovidas entre João Surá e os demais atores e sobre os anseios que encontram-se por trás destas organizações e articulações.

Para que eu pudesse ser acolhida pela comunidade para a realização da pesquisa, me coloquei à sua disposição para colaborar com auxílio técnico, na medida do possível, quando solicitado. Disso resultaram algumas intervenções durante a pesquisa, mais precisamente em momentos em que lideranças locais me solicitaram algum tipo de ajuda relacionada a ações promovidas através da associação comunitária de João Surá, como informações, elaboração de documentos, procedimentos para denúncias e estabelecimento de contatos com agentes externos, por exemplo.

Durante o período de imersão em João Surá, realizei entrevistas com membros da comunidade, do tipo "abertas", contando com um roteiro simples que elaborei para que pudesse orientá-las, pensado de acordo com o perfil de cada entrevistado. Nesse momento, foram investigadas questões mais amplas sobre as trajetórias das lideranças e seus anseios, questões relacionadas com a organização social da comunidade e da associação e relações que estabelecem com outros atores na região, bem como sobre os conflitos nos quais se percebem envolvidos.

Em um segundo momento realizei entrevistas direcionadas especificamente a lideranças locais, me utilizando da técnica de pesquisa de história oral (PORTELLI, 2010), que foram orientadas por questões abertas que tinham por objetivo provocar as pessoas entrevistadas a fazerem um resgate e uma reflexão acerca de suas trajetórias de vida, de formação e de luta na (e pela) comunidade. Estas entrevistas foram fundamentais não só para as informações levantadas que alimentam o conteúdo abordado no presente trabalho, como também para o próprio desenho que o texto acabou tomando, o qual foi pensado a partir das narrativas das/os entrevistadas/os e não por uma perspectiva temporal linear. Para as entrevistas, de modo geral, contei com o auxílio de um gravador e de um caderno de campo, o que foi

autorizado³ pelas/os entrevistadas/os. As entrevistas realizadas encontram-se elencadas no Apêndice II.

Para a realização das entrevistas, adotamos um critério metodológico a partir do qual buscamos nas entrevistas dar centralidade à trajetória de lideranças locais que constituem uma mesma família, a partir das quais foi possível obter as informações necessárias para a compreensão do processo de organização da comunidade bem como de sua inserção em redes de movimentos sociais. Desse modo, o desenho que tomou o texto que segue foi definido a partir destas trajetórias específicas. Estas lideranças, que são então os sujeitos centrais da pesquisa, são: Seu Benedito Pereira (*in memmorian*), seus filhos Antônio Carlos de Andrade Pereira (52) e João Martinho de Andrade Pereira (55) e sua neta Carla Fernanda Pereira Galvão (24). Também foram realizadas entrevistas com outras pessoas da comunidade, de modo a complementar e corroborar informações obtidas junto a estes sujeitos.

Cabe mencionar que em todas as entrevistas realizadas fui identificada pelas pessoas entrevistadas como "Lene", que é como me chamam na comunidade, o que mantive na transcrição das entrevistas. Além disso, algumas entrevistas foram realizadas em conjunto com meu companheiro, Cassius, quem também desenvolve sua pesquisa de doutorado junto à comunidade, em situações nas quais nos vimos buscando compreender questões comuns relevantes para nossas pesquisas. Por este motivo, em algumas transcrições ele também aparece como entrevistador.

Sobre as entrevistas dirigidas à história oral narrada pelas/os entrevistadas/os, é relevante apontar algumas observações que fiz durante a sua realização que tiveram implicações na pesquisa.

Primeiramente, foi possível notar que, mesmo que eu tenha me sentido bem acolhida pela comunidade em geral, no momento das entrevistas eu atuava, evidentemente, como pesquisadora, e como tal era tratada. Assim, muitas informações que me eram disponibilizadas em inúmeras ocasiões de conversas informais que tive com membros da comunidade acabaram sendo ocultadas ou mencionadas parcialmente quando se tratava de uma entrevista

³ A autorização para a realização da pesquisa e das entrevistas me foi cedida de forma oral. Durante a realização das primeiras entrevistas, no ano de 2016, cheguei a tentar utilizar um termo de compromisso que elaborei, o qual imprimi e entreguei a algumas pessoas entrevistadas. Findada a entrevista, o referido termo, sem ao menos ter sido lido, era deixado de lado por elas. Com o tempo fui entendendo que os acordos no interior da comunidade, quando estabelecidos entre pessoas próximas, se dão principalmente de forma oral, onde por meio da palavra se reconhecem os contratos, ou, como chamam no local, os "combinados". A formalização de contratos por meio de "papéis" (documentos) se dá principalmente com agentes externos, estranhos, o que já não era necessariamente mais o meu caso àquelas alturas. Portanto, levei a sério os combinados que fiz, me comprometendo a realizar um trabalho sério, de modo dialogado e que não implicasse em riscos e ameaças às pessoas da comunidade, o que compreendo ter cumprido.

propriamente. Cheguei a ouvir a seguinte frase: "Olha Lene, eu não ia falar, mas agora que você desligou o gravador eu vou contar melhor como foi que aconteceu essa história". Nessa ocasião, posteriormente, seguiram-se horas de conversa "informal" acerca do assunto em questão. Assim, em respeito à vontade das/os entrevistadas/os, bem como por proteção da própria comunidade, muitas informações que obtive nesses momentos também não são mencionadas no texto.

Depois, foi interessante notar como se deu o recorte das narrativas por parte das pessoas entrevistadas, as quais acabavam definindo uma linha de resgate da memória e de reflexão sobre esta bem delimitada. Como se tratava de investigar a trajetória de lideranças locais e do envolvimento destas em organizações sociais ao longo do tempo, cada um/a me relatava aquilo que julgava relevante e que gostaria que fosse registrado e divulgado. A noção de pesquisa por parte destas pessoas se mostrou muito nítida, uma vez que já passaram por várias experiências de entrevistas anteriormente.

Nesse sentido, Antônio Carlos nos fez uma interpelação metodológica interessante. Segundo ele, a "história contada ela vai se perdendo no meio do caminho, e a gente vai passar aquilo que ouviu, aquilo que ouvia, né... Pra mim, eu cheguei a valorizar por esse lado o que eu ouvia". Quando fala sobre "esse lado", Antônio se referia à trajetória de seu pai, sobre a qual narrava na ocasião, da qual ele recorda e entende relevante para a pesquisa em questão elementos que denotam como o pai tinha uma inserção política na vida comunitária e na região do Vale do Ribeira, o que foi significativo também para a sua própria trajetória política.

Para Portelli (2010, p. 20), a história oral é uma "arte multivocal", que resulta do diálogo de uma pluralidade de autores, que se desenvolve por meio da "troca de olhares" entre entrevistador/a e entrevistado/a e de uma "arte verbal" que se dá entre estes. Segundo o autor, a história oral, assim, vai além de uma simples coleta de memórias, mas prescinde de uma provocação por parte do/a entrevistador/a para que possa contribuir com a sua própria construção, provocando desse modo a exploração de aspectos de sua experiência que, em geral, não são pronunciados em situações onde são contadas histórias em um círculo de relações mais imediato.

Nesse sentido, compreendo que os recortes conferidos às narrativas recolhidas das pessoas entrevistadas tiveram a minha própria influência, a partir das questões que coloquei a elas no momento das entrevistas. Esse foi o caso de Antônio Carlos, por exemplo, que enfatizou detalhes da trajetória de seu pai que fizeram ele próprio refletir a respeito, se indagando acerca de uma série de questões que até então não havia pensado de forma reflexiva e sistemática.

c) Análise dos dados coletados

A análise dos dados coletados na pesquisa se deu em dois níveis: um primeiro dedicado mais especificamente à compreensão dos processos de organização internos à comunidade de João Surá; e o segundo a partir das relações externas estabelecidas por quilombolas de João Surá em ações coletivas promovidas em rede de movimentos sociais. Contudo, cabe antecipar, o texto não foi elaborado seguindo necessariamente esta sequência, a qual atravessa o trabalho de modo geral quase que concomitantemente.

A base teórica-analítica utilizada no estudo parte fundamentalmente da perspectiva de redes de movimentos sociais tal como proposta por Alberto Melucci, por meio da qual foi possível olhar para as mobilizações sociais nas quais João Surá se insere como resultantes de processos de organização e resistência. Para o autor, movimento social não deve ser compreendido analiticamente como algo dado, mas como sistemas de ação.

Com base no modelo da dupla estrutura que compõe as redes de movimentos sociais proposto por Melucci (1994; 1999; 2001), de latência e visibilidade, enfatizamos a análise da organização comunitária de João Surá a partir da estrutura de latência de redes de movimentos nas quais se insere. Com a latência o autor se refere aos espaços e momentos que antecedem uma ação visível, pública. São espaços e momentos de organização, de estabelecimento de relações, vínculos e recrutamento, por Melucci chamadas de "redes submersas no cotidiano". Como visibilidade, por sua vez, o autor trata dos momentos em que a ação se faz visível, pública.

Nesse sentido, para os fins da pesquisa adotou-se a comunidade de João Surá como espaço social de análise no nível de latência, enquanto que este espaço é estendido à medida em que as relações e ações coletivas promovidas a partir de João Surá extrapolam os limites da comunidade em si e alcançam uma extensão maior junto de outros atores sociais, no nível da visibilidade.

Compreendendo que a organização comunitária que tem contribuído para o enfrentamento da comunidade a diversas formas de opressão historicamente vivenciadas se expressa de múltiplas maneiras, adotamos como recorte analítico uma perspectiva de "redes de re-existências". Partindo da proposta de latência das redes de movimentos sociais como colocada por Melucci, buscamos ajustar o olhar analítico para o contexto específico no qual a comunidade se apresenta, incorporando a noção de "re-existências" que representa a multiplicidade de formas de expressão da resistência oferecida pela comunidade ao longo do tempo. Ou seja, além de analisar a forma como João Surá insere-se em uma rede de movimentos

sociais, buscamos também incorporar um olhar acerca das formas como, desde dentro, a comunidade tem empreendido ações de resistência que lhes permitiram existir, resistir e reinventar sua resistência ao longo do tempo em resposta aos novos contextos que lhe vão sendo colocados.

APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

O texto está dividido em seis capítulos, sendo que os dois iniciais trazem uma abordagem de cunho mais contextual e teórico acerca do tema da pesquisa, enquanto que nos demais são apresentados os resultados da pesquisa empírica. Estes últimos estão divididos em duas partes principais, que seguem uma lógica temporal crescente que acompanha o desenvolvimento e a ampliação da rede de movimentos sociais na qual João Surá insere-se. Abaixo apresentamos brevemente o teor do conteúdo contido em cada um destes capítulos e das partes que lhes são correspondentes.

No **Capítulo I – Quilombolas em movimento** apresentamos um contexto geral da emergência das Comunidades Remanescentes de Quilombos enquanto novos sujeitos políticos. Tendo como ponto de partida a inclusão do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, apontamos alguns desdobramentos importantes deste fato que caminharam junto da emergência do movimento social quilombola no Brasil. Após realizarmos uma apresentação geral da configuração que toma este movimento, apontamos como as comunidades quilombolas do estado do Paraná e da região do Vale do Ribeira encontram-se representadas neste movimento, situando a comunidade de João Surá neste contexto.

No **Capítulo II – Redes de re-existências** apresentamos nossa construção teórico-analítica de redes de re-existências. Partindo de uma contextualização mais genérica sobre movimentos sociais, apontamos como a perspectiva de redes de movimentos sociais se situa nesse contexto. Depois, abordamos especificamente a proposta teórico-analítica de redes de movimentos sociais, a partir da qual, na sequência, especificamos a nossa construção, que incorpora naquela proposta elementos contidos em referenciais que trazem uma perspectiva de análise da resistência cotidiana e do território enquanto *lôcus* de ação, o que, em conjunto, nos possibilita analisar o nosso sujeito de estudo.

Com a **Parte I – Latências da organização social: do cotidiano da vida comunitária à rede de movimentos sociais** abrimos o momento do texto que traz os resultados de nossa pesquisa empírica. Nesta Parte, especificamente, abordamos centralmente esferas que compõe

a estrutura de latência que compõe a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere. Tendo esta comunidade como referência, a qual é abordada a partir da trajetória de uma liderança local, evidenciamos expressões da organização social que vão desde a esfera do cotidiano da vida comunitária até a constituição de uma rede de movimentos sociais na região do Vale do Ribeira. Nesta Parte encontram-se dois capítulos, o III e o IV.

No **Capítulo III – Entre repressão e subversão: formação política e "espiritualidade"** realizamos uma contextualização de João Surá durante o período de vigência do regime militar, apontando algumas expressões de resistência e experiências que provocaram transformações significativas na vida comunitária e que, ao longo do tempo, também vão contribuir para despertar mudanças em suas formas de organização. Ao mesmo tempo, buscamos apresentar alguns elementos que compõe dinâmicas de organização da comunidade, especialmente relacionadas à produção e comercialização de alimentos, e influências exercidas pela religião na organização social local.

No **Capítulo IV – Entre o mutirão e a reunião: a emergência de uma rede de movimentos sociais no Vale do Ribeira** apresentamos, de um lado, o processo de emergência de uma rede de movimentos sociais na região do Vale do Ribeira na década de 1990 e como a comunidade de João Surá vai integrá-la nesse momento, o qual é simbolizado no texto pela figura da “reunião”. De outro lado, apresentamos expressões da organização comunitária de João Surá promovida no cotidiano inscritas nas formas de trabalho coletivo, simbolizadas na figura do “mutirão”. Estas duas questões se complementam e, em conjunto, vão caracterizar o processo de inserção da comunidade na rede de movimentos sociais que se constituiu nesse período por uma perspectiva analítica que incorpora dinâmicas internas da organização comunitária, promovidas de modo informal, como constitutivas de um processo mais amplo de organização social, em rede, que vai incluir também dinâmicas formais de organização.

A partir da abordagem anterior, centrada principalmente nas esferas que compõe a estrutura de latência da rede de movimentos sociais em que João Surá insere-se na década de 1990, iniciamos a **Parte II – Da latência à visibilidade: esferas formais da organização e ampliação da rede**, com a qual promovemos um deslizamento da estrutura de latência para a de visibilidade que é promovido ao longo do processo de ampliação desta rede que acompanha o desenvolvimento de novas formas de organização que emergem no âmbito da formalidade. Utilizamos como referência para a abordagem realizada, a partir da comunidade de João Surá, a trajetória de outras três lideranças locais, pertencentes à mesma família da liderança a partir da qual abordamos a Parte anterior, tendo como recorte temporal o período que vai desde o ano

de 2004 até a atualidade, quando é evidenciada a ampliação da rede em que João Surá se insere. Esta Parte subdivide-se em dois capítulos finais, o V e o VI.

No **Capítulo V – O processo de reconhecimento: novas relações e novas práticas de organização comunitária** apresentamos o contexto no qual se deu o processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo, a partir do qual explicitamos implicações que este processo acarretou para a organização comunitária. Apontamos de que modo as novas relações tecidas com agentes externos que atuaram na comunidade durante o período que vai de 2004 a 2010 implicaram no desenvolvimento de uma nova forma de organização, representada na criação da associação e de práticas correlatas a ela, que se dão principalmente no âmbito da formalidade.

Por fim, no **Capítulo VI – A construção da visibilidade a partir do reconhecimento: as redes desde João Surá** evidenciamos mais especificamente como se deu a passagem da estrutura de latência para a de visibilidade da comunidade de João Surá no contexto da rede de movimentos sociais na qual se insere. Apresentamos como este processo se relaciona à ampliação desta rede, a qual, a partir do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, passa a incorporar um conjunto de novas relações que vão sendo tecidas com atores diversos no estado do Paraná, vindo a somar-se às relações já existentes entre João Surá e outras comunidades e atores na região do Vale do Ribeira, como apresentado no Capítulo IV. Nesse contexto, evidenciamos também a relevância que assume o papel exercido por lideranças locais no estabelecimento de relações externas e, logo, na constituição da própria rede, bem como o lugar que ocupa a identidade destes sujeitos em um contexto de rede de movimentos sociais. Depois deste capítulo, finalizamos o texto com as conclusões.

CAPÍTULO I – QUILOMBOLAS EM MOVIMENTO

1.1 OS REMANESCENTES DE QUILOMBOS COMO NOVOS SUJEITOS POLÍTICOS

1.1.1 O reconhecimento jurídico dos remanescentes de quilombos

O ano de 1988 configura-se como um marco histórico para as comunidades remanescentes de quilombos, que tiveram pela primeira vez na história do Brasil o reconhecimento de seus direitos territoriais previstos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal (CF). De acordo com o texto legal, "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988, art. 68/ADCT).

Além do disposto no artigo 68, esta Constituição reconhece ainda a importância que as manifestações culturais da população afro-brasileira, bem como da memória contida em registros documentais ou sítios de valor histórico referentes aos antigos quilombos, incluídos no texto em seus artigos 215⁴ e 216⁵ (PORTO et al, 2008). Tomadas em conjunto, estas inserções normativas reconhecem, por sua vez, a relevância de aspectos culturais e históricos relacionados à população afro-brasileira como constitutivos da formação nacional. Para os "remanescentes das comunidades de quilombos", como inscrito no texto jurídico, os referidos artigos representaram também o reconhecimento de direitos coletivos fundamentais (PORTO et al, 2008), aos quais estes grupos historicamente tiveram o acesso negado.

É relevante notar que o termo "remanescentes das comunidades de quilombos" é utilizado pela primeira vez no texto constitucional que prevê os direitos direcionados a estes grupos. De acordo com Arruti (2006, p. 67), "o artigo 68 não apenas reconheceu o direito" que estas comunidades "têm às terras que ocupam, como criou tal categoria política e sociológica". Esta questão de ordem semântica teve implicações para a posterior efetivação do direito adquirido, tendo sido objeto de intensos debates políticos e acadêmicos.

4 “§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Art. 215, Seção II – Da cultura, BRASIL, 1988).

5 “Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: (...). V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (...). § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.” (Seção II – Da cultura, BRASIL, 1988).

Ao longo do processo de elaboração do texto dado ao artigo 68 houveram divergências quanto ao significado de quilombo, o que acabou gerando um certo desconforto em relação a este após a inserção do artigo na CF. A visão de quilombo que partia principalmente do movimento negro, o qual defendia uma concepção mais "essencialista" das heranças africanas, do quilombo histórico, foi a que predominou decisivamente para a elaboração do artigo 68. Contudo, tal visão não dava conta de pensar as demandas colocadas pelo movimento camponês nesse processo. (ARRUTI, 2006).

Esta concepção de quilombo histórico vai se refletir, em alguma medida e durante certo período, na posterior efetivação do processo de reconhecimento das comunidades enquanto remanescentes de quilombo, inclusive no Vale do Ribeira. O primeiro laudo antropológico realizado junto a 4 comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, em sua porção paulista, se deu ainda entre os anos de 1993 e 1994, tendo sido coordenado pelo Etnólogo Guilherme Barboza, quem também era ligado ao movimento negro à época (MENDES PINTO, 2014). Ainda sem uma definição mais precisa sobre as comunidades remanescentes de quilombo que representassem as formas sob as quais estas se apresentam na contemporaneidade, Guilherme, partindo de sua experiência de trabalho junto a outras comunidades negras rurais bem como junto ao movimento negro, fez uma leitura do artigo 68 que muito se aproxima da concepção que predominou no discurso do movimento negro durante o processo de instituição do artigo 68 na Constituição Federal, que retratava o quilombo histórico:

Quilombos são organizações comunitárias essencialmente constituídas de negros descendentes de escravos africanos, traduzidos por uma reunião de Mucambos, isto é, casas de barro cobertas de palha, construídas num ponto geograficamente estratégico, chamado cafundó (BARBOZA, 34, apud GOTLIB, 2016, p. 188).

Esta concepção marcou a definição de quilombo que o próprio Guilherme elaborou para a realização do laudo antropológico, com o qual teve início o processo de reconhecimento das primeiras comunidades enquanto remanescentes de quilombo na região e no Brasil. Note-se que, ainda que sem uma regulamentação normativa legal que pudesse dar maior substância à elaboração de laudos antropológicos à época, o esforço empreendido pelo etnólogo na ocasião, em se dispor a colaborar com a elaboração de um dos primeiros laudos antropológicos de comunidades remanescentes de quilombos no país, foi determinante para que futuramente comunidades do Vale do Ribeira pudessem enfim serem oficialmente reconhecidas.

Reflexos de uma concepção idealizada de quilombo, muito próxima à do quilombo histórico, também podem ser verificados no olhar lançado às comunidades remanescentes de

quilombos no estado do Paraná durante a realização do trabalho de identificação destas comunidades, dentre as quais inclui-se João Surá.

O Grupo de Trabalho Clóvis Moura, criado em 2005, dentro da estrutura do governo estadual do Paraná, com a finalidade de realizar a identificação das comunidades remanescentes de quilombo no estado (ITCG/GTCM, 2008), de acordo com Porto et al (2008, p. 13), operou suas atividades a partir de "um modelo pré-definido do perfil ideal de (ou adequado a) grupos quilombolas". Para as/os autoras/es, o olhar lançado para as comunidades a partir deste modelo de quilombo idealizado, se deve, em grande medida, ao fato de a equipe ter encontrado dificuldades em trabalhar com a questão, uma vez que se tratavam de grupos diversos e pouco conhecidos (PORTO et al, 2008). Além disso, grande parte dos membros desta equipe tinham relações com o movimento negro urbano no estado (PORTO et al, 2008; LEWANDOWSKI, 2009; CRUZ, 2012) e estavam realizando uma tarefa inteiramente nova para eles, o que pode ter contribuído para a concepção estereotipada que possuíam acerca daquelas comunidades. Em João Surá estes reflexos são evidenciados nos relatos de moradores locais, que recordam do trabalho realizado pela equipe destacando elementos representativos da cultura local que alguns dos membros do GT buscavam "encontrar" na comunidade, como heranças africanas presentes na arquitetura, na religiosidade, nos festejos, nas danças e na comida, por exemplo.

O artigo 68 reconheceu o direito à propriedade das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombos, mas ainda se fazia necessário especificar quem eram precisamente estes sujeitos de direito. Desse modo, nos anos subsequentes à promulgação da CF se deram longos debates a respeito do tema que envolveram diversos atores, dentre eles militantes do movimento negro, lideranças de comunidades negras rurais, antropólogos, agentes do Estado, etc., até que novas definições foram sendo elaboradas, como a que foi proposta pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁶.

6 "Contemporaneamente, portanto, o termo [quilombo] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (BARTH, Frederik - 1969: (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitets Forlaget, Oslo). No que diz respeito a territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade." (ABA, 1994, pp. 82-83).

O procedimento para a realização dos processos administrativos para a titulação dos territórios quilombolas (identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação), de que trata o artigo 68, foi regulamentado somente 13 anos depois de sua aprovação, por meio do Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, promulgado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB). Este decreto, que viria a ser revogado posteriormente pelo Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, trazia ao menos dois problemas de ordem prática para a consecução dos processos de titulação das terras quilombolas.

Primeiramente, atribuía exclusivamente à FCP a competência de realização de todo o procedimento administrativo referente ao processo de titulação das terras quilombolas⁷, uma organização que não dispunha de condições mínimas necessárias à execução deste tipo de tarefa. Outro empecilho colocado ao prosseguimento dos processos diz respeito à determinação sobre quais comunidades teriam direito à propriedade das terras a serem tituladas pela Fundação. O texto do decreto definia que somente poderiam ser tituladas as terras que cumprissem a dupla prerrogativa de terem sido ocupadas anteriormente ao ano de 1888 (em que se deu a abolição da escravidão) e de estarem ocupadas por remanescentes de quilombos na data de 5 de outubro de 1988 (quando foi promulgada a CF) (BRASIL, 2001, Decreto 3.912/2001, Parágrafo Único, I e II).

Desse modo, tal definição colocava acentuadas restrições aos processos de titulação que poderiam ser abertos por comunidades remanescentes de quilombos. Além disso, de acordo com Porto et al (2008), as exigências postas no referido decreto encontravam dificuldades em serem cumpridas, tendo em vista a forma como as comunidades negras tendem a lidar com a memória referente ao período escravista. Para as/os autoras/es, esse período tende a ser associado a experiências de desumanização do negro, o que leva, em grande medida, a uma negação desse passado, o que, por sua vez, implica em dificuldades de se datar com precisão o período de ocupação das terras por estas comunidades (PORTO et al, 2008).

O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, promulgado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT), que substituiu o decreto anterior, veio a legitimar no plano jurídico uma outra concepção de comunidades remanescentes de quilombos, às quais se destina a sua aplicação, que amplia e atualiza os horizontes de compreensão acerca destes grupos, em consonância com as discussões políticas e acadêmicas que vinham sendo promovidas sobre o

7 “Art. 1º - Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas” (BRASIL, 2001, Decreto 3.912/2001).

tema por diversos grupos, tanto no Brasil como âmbito internacional. Este decreto retira da FCP a incumbência da realização da totalidade dos procedimentos administrativos relacionados ao processo de titulação dos territórios, deixando a esta organização o papel de realizar a certificação das comunidades, enquanto que as demais etapas do processo são deslocadas para a responsabilidade do Incra, prevendo ainda a colaboração de outros ministérios para a sua efetivação.

Em seu artigo 2º os remanescentes das comunidades de quilombos são definidos como "grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida". Desse modo, as restrições impostas anteriormente que limitavam as comunidades que poderiam acionar o pedido de titulação de suas terras apenas àquelas que se encontravam no local desde antes da abolição da escravidão até, ao menos, 1988, são alargadas e a nova definição trazida, mais próxima da realidade contemporânea destas comunidades no país, possibilitou o acesso ao processo de titulação por um maior número de comunidades.

Os critérios estabelecidos de auto-atribuição, de relações territoriais específicas e de presunção de ancestralidade negra provocam um deslocamento da concepção estreita de um quilombo fixo no espaço ao longo do tempo e incorporam elementos que expressam as ressemantizações por quais a expressão comunidades remanescentes de quilombos passou desde a sua incorporação no artigo 68. De acordo com Arruti (2006), estas ressemantizações dizem respeito à noção de remanescentes, que expressa uma ideia de quilombo enquanto organização social em contexto de conflito fundiário; de terras de uso comum, que remete às formas específicas de uso e ocupação do território por estes grupos; e de etnicidade, que se refere às suas especificidades étnicas.

Para Porto et al (2008),

Vemos, em síntese, que ao adotar uma perspectiva nova com relação à implementação do Art. 68 dos ADCT, o Decreto 4887/2003 responde ao aprofundamento da reflexão em torno da questão quilombola e do sentido que o termo “quilombo” – como símbolo da resistência negra aos processos de desterritorialização e dominação a que esta população foi submetida ao longo da sua história – adquire na contemporaneidade (PORTO et al, 2008, p. 12).

É relevante notar o contexto em que se deu a proposição e aprovação do referido decreto, em sintonia com o disposto na Convenção 169 da Organização Internacional do

Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais⁸, ratificada pelo Brasil em 2002 e promulgada pelo presidente Lula na forma do Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004. Esta Convenção trouxe importantes instrumentos jurídicos que passaram a ser utilizados para o tratamento de questões relacionadas às especificidades de povos e comunidades tradicionais, que se reconhecem no texto enquanto "povos tribais", incluindo-se aí as comunidades quilombolas. Dentre outras questões, o texto estabelece o direito à autodefinição da identidade dos grupos, o que é acolhido no decreto 4.887/2003, e sobre o direito de posse e propriedade das terras tradicionalmente por eles ocupadas⁹, o que vai reforçar também o conteúdo normativo contido no artigo 68.

A inserção do artigo 68 na CF representou assim um marco histórico para as conquistas políticas da população afro-brasileira, o que gerou uma série de desdobramentos concretos para as comunidades quilombolas. Ao possibilitar o reconhecimento destas comunidades, este instrumento jurídico acabou abrindo espaço, mesmo que indiretamente, à reivindicação e execução de uma série de outras políticas públicas especificamente voltadas para tais grupos. Exemplo disso foram as ações promovidas no âmbito do Programa Brasil Quilombola, criado em 2004, que tinha como objetivo consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Desse Programa surge a Agenda Social Quilombola (instituída pelo Decreto 6.261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades quilombolas em quatro eixos: Acesso à Terra, Infraestrutura e Qualidade de Vida, Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e Direitos e Cidadania, envolvendo 11 ministérios em suas ações. (MDH, 2018).¹⁰

Ainda que a "questão" quilombola tenha avançado significativamente em termos políticos e legais, bem como nas discussões realizadas por movimentos sociais e no âmbito acadêmico, a operacionalização dos processos de titulação dos territórios quilombolas tem se dado a passos lentos, encontrando-se atravessada por diversos problemas de ordem burocrática que se somam a interferências no plano político provocadas por interesses antagônicos, representados principalmente por setores do agronegócio e de novos grupos empresariais no país. Desse modo, o Estado brasileiro ainda carece da efetivação de uma política étnica e da consecução de ações de modo sistematizado com vistas a efetivar o direito legalmente assegurado, como destaca Alfredo Wagner Berno de Almeida:

8 A Convenção 169 da OIT foi aprovada em Genebra ainda em 1989, tendo levado 13 anos para ser ratificada pelo Brasil (BRASIL, 2004).

9 “Artigo 14 – 1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 2004).

10 Acrescenta-se também, nesse contexto, a instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, dada pelo Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 (BRASIL, 2007).

Estes processos de rupturas e de conquistas, que levaram alguns juristas a falar em um “Estado Pluriétnico” ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma política étnica e nem tampouco em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica (ALMEIDA, 2008, p. 33).

De acordo com dados da Fundação Cultural Palmares (FCP, 2019), até o momento, tem-se um número de 2.729 certidões expedidas que correspondem a 3.271 comunidades certificadas por esta fundação, localizadas em diferentes regiões do país. Ao todo, são 1.715 processos abertos por comunidades quilombolas junto ao Incra, que se encontram em diferentes fases, dos quais apenas 124 obtiveram a titulação de suas terras (INCRA, 2019). A lentidão com que tem caminhado estes processos se deve, em grande medida, à falta de mobilização de condições adequadas no interior da estrutura do Estado para a sua execução, em um cenário onde predomina a carência de recursos financeiros¹¹ e de pessoal para este fim. Observa-se ainda, ao longo dos últimos anos, uma sistemática desestruturação de órgãos responsáveis pela consecução de tarefas relacionadas ao processo de titulação, como o Incra, a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a FCP, por exemplo.

1.1.2 O movimento social quilombola

O termo "quilombo", que durante séculos foi utilizado de forma pejorativa por representantes do poder político, veio sendo ressignificado, ganhando uma conotação positiva ao longo do último século, especialmente por representantes do movimento negro no país. Durante a década de 1970 o uso do termo quilombo ganhou um novo sentido político, tornando-se símbolo de resistência do movimento negro que se reorganizava nesse período (ARRUTI, 2006; NASCIMENTO, 2006). A partir desse momento vão se constituindo novas articulações sociais no interior do movimento negro, que se expressaram na aproximação de questões de cunho etnicorracial tipicamente discutidas no âmbito dos centros urbanos e problemas especificamente enfrentados por comunidades negras rurais.

A inserção do artigo 68 na CF teve o mérito da intensa mobilização precedente que ocorreu em torno do tema promovida por movimentos sociais, representantes políticos e outras organizações que se articularam para a sua proposição. Capitaneada principalmente pelo

¹¹ Expressivos cortes orçamentários têm sido promovidos em órgãos responsáveis pela regularização fundiária, como no INCRA e na FUNAI, realizados, principalmente, durante o governo Temer.

Movimento Negro Unificado (MNU)¹², que atuava em defesa da reparação da dívida histórica da sociedade e do Estado brasileiro para com a população negra do país, essa mobilização teve a participação de organizações camponesas, que já vinham promovendo ações em âmbitos regionais no sentido de articular comunidades negras rurais em torno da reivindicação do direito às terras de uso comum, e teve o apoio de entidades ligadas à Igreja Católica¹³, de ONGs, de militantes envolvidos em movimentos sociais e de pesquisadores que trabalhavam com o tema.

Inserido em um contexto mais amplo de lutas sociais que se desenhou no Brasil a partir da década de 1990, principalmente (GOHN, 2012), o movimento quilombola se destacou como protagonista da luta em defesa dos direitos das comunidades quilombolas. O processo de redemocratização do país e a promulgação da CF de 1988, principalmente a partir de seu artigo 68, abriram espaço para o reconhecimento e a luta por uma série de direitos desta população. Segundo Ilka Boaventura Leite (2008),

Um silêncio de um século é então rompido em 1988. A população negra brasileira – sua existência e persistência – foi, naquele momento, reconhecida e reafirmada, em vez de ser subsumida na idéia de embranquecimento do País, tão propalada nas primeiras décadas do século XX pela teoria da mestiçagem, que norteou o pensamento social brasileiro e as políticas públicas ao longo de todo o século. (LEITE, 2008, p. 970).

A partir de 1988 iniciou-se então uma nova reorganização social das comunidades negras rurais, que, agora amparadas legalmente pela CF, começaram a se articular para viabilizar os processos de reconhecimento dos territórios de comunidades remanescentes de quilombos e, nesse processo, deram início à auto-atribuição de uma identidade quilombola. Segundo Arruti (2006, p. 66), à medida em que vai se ampliando o conhecimento dos "novos direitos instituídos pelo 'artigo 68'" se dá também a "produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo 'quilombola'".

As primeiras mobilizações nas quais se articularam comunidades quilombolas no país se deram nos estados do Maranhão, Pará, Bahia e São Paulo, ainda na década de 1980 (SOUZA, 2008). Em meados da década de 1980 teve início nos estados do Maranhão e do Pará uma organização de comunidades negras rurais que se deu em torno do interesse no fortalecimento de uma identidade negra e de conhecer os conflitos fundiários existentes no interior destas comunidades (ARRUTI, 2006). Esta organização se desenvolveu mediante a realização de vários encontros promovidos entre as comunidades negras rurais destas regiões.

12 O MNU se consolida nacionalmente durante a década de 1970, se configurando como movimento negro com caráter fortemente urbano.

13 Representada, principalmente, na atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Uma organização relevante que surgiu nesse processo foi o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA), fundado em 1979, que, junto da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), participou da organização dos Encontros das Comunidades Negras Rurais: Quilombos e Terras de Preto no Maranhão, durante as décadas de 1980 e 1990¹⁴. O CCN-MA e a SMDDH foram também responsáveis pela execução do Projeto Vida de Negro (PVN), que tinha como objetivo realizar um mapeamento das comunidades negras rurais do Maranhão, tendo sido desenvolvido entre os anos de 1988 e 1995. (COSTA, 1995). Para a viabilização da participação das comunidades nesses encontros contou-se com o apoio da CPT e de sindicatos de trabalhadores rurais da região (ARRUTI, 2006).

Outra organização que participou ativamente desses encontros foi a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, do estado do Pará (SOUZA, 2008), fundada em 1989 como resposta às invasões e ameaças sofridas por estas comunidades e ao disposto no recém-criado artigo 68 (CPISP, 2018). Importante também para esse início do processo de organização interestadual das comunidades quilombolas foi a participação da comunidade Rio das Rãs, do estado da Bahia, que já possuía um histórico de enfrentamento por seu território (SOUZA, 2008).

No IV Encontro das Comunidades, realizado em 1994, ocorreu uma aproximação entre organizações destes três estados – Maranhão, Pará e Bahia –, marcando o início de uma articulação mais abrangente entre as comunidades no país. Esta incipiente articulação culminou com a realização de um novo encontro, agora intitulado I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas¹⁵, realizado em 1995, em Brasília, que contou também com a participação de representantes de comunidades de outros estados, como Pernambuco, Sergipe e São Paulo, onde nasceu a Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos (ANCRQ) (ARRUTI, 2006).

Cabe destacar que os representantes do estado de São Paulo que participaram da constituição desta Articulação eram da comunidade de Ivaporunduva (ARRUTI, 2006), situada no município de Eldorado, região do Vale do Ribeira, a qual foi, no mesmo ano, a primeira comunidade da região a ter seu processo de titulação do território concluído pelo Instituto de Terras de São Paulo (ITESP) (MENDES PINTO, 2014)¹⁶.

14 O I Encontro foi realizado em 1986, o II em 1988, o III em 1989 e o IV em 1994 (SOUZA, 2008).

15 Junto do I Encontro Nacional de Comunidades Rurais Quilombolas ocorreu também a “Marcha Zumbi dos Palmares: contra o racismo, pela cidadania e a vida”, ambos eventos realizados em Brasília, em 20 de novembro de 1995.

16 Ivaporunduva foi uma das 4 primeiras comunidades a terem o laudo antropológico elaborado, aquele que fora coordenado pelo etnólogo Guilherme, como mencionado anteriormente.

Em 1996, durante o Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Bom Jesus da Lapa, na Bahia, a partir da Articulação criada em 1995 constitui-se a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, a Conaq. Esta organização, que surge com caráter de movimento social, não se formalizando enquanto associação, ONG, sindicato ou partido político, se institui então como organização representativa das comunidades quilombolas em âmbito nacional. (SOUZA, 2008).

É relevante mencionar que até o II Encontro Nacional, realizado no ano 2000, em Salvador, na Bahia, o movimento negro urbano vinha tendo uma participação significativa nesse processo de organização das comunidades quilombolas, o qual tinha representação no nascente movimento quilombola. Esse evento marcou o momento em que as comunidades quilombolas assumiram para si a representação no movimento quilombola, quando o movimento negro urbano passa então ao papel de parceiro. (SOUZA, 2008).

A Conaq é a entidade representativa das comunidades quilombolas em âmbito nacional, sendo composta por organizações estaduais e regionais quilombolas, como associações, federações, coordenações e comissões, em 24 estados do país, incluindo-se São Paulo (que responde pela região do Vale do Ribeira paulista) e Paraná (CONAQ, 2018), como veremos adiante. Ao representar demandas e interesses da população quilombola em âmbito nacional, a Conaq acaba se configurando como um espaço comum de articulação e mobilização das comunidades, adquirindo assim uma força política que tem possibilitado o enfrentamento a diversos interesses que ameaçam as comunidades quilombolas. Para Ivan Rodrigues Costa (JORNAL IROHÍN, 2008, s/p), ex-coordenador do Projeto Vida de Negro e ex-integrante da Conaq, a entidade "surge não só para reivindicar soluções para os problemas nacionais, mas como movimento político organizado para alterar as relações desiguais historicamente estabelecidas, em defesa dos direitos do povo negro no meio rural".

Diante desse novo cenário de lutas no qual se inserem as comunidades quilombolas em décadas recentes, o movimento quilombola tem sido considerado por muitos autores como se constituindo naquilo que se convencionou chamar de "novos" movimentos sociais (ALMEIDA, 2008; JORGE, 2015; SOUZA, 2008). De acordo com Touraine (1994; 2009), os novos movimentos sociais se constituem a partir da luta por direitos humanos e culturais, pois os problemas e conflitos enfrentados por estes grupos são ao mesmo tempo sociais e culturais. O novo, neste caso, traz como distinção central a dimensão cultural sobre a qual se fundam as lutas, em contraponto ao caráter social-econômico da luta de classes. Para Gohn (2007), os

novos movimentos sociais desenvolvem uma nova forma de fazer política, ao passo que também politizam novos temas.

Novos, definitivamente, os quilombos não são. Os quilombos, seja em sua própria constituição ou nas revoltas que protagonizaram, como ocorreu em Palmares, por exemplo, se configuraram como a primeira expressão de resistência social organizada no campo no país. No entanto, é inegável que o movimento quilombola em sua configuração atual se diferencia dos movimentos sociais marcados pela luta de classes. O movimento quilombola se constitui a partir da identificação com uma identidade quilombola, marcada pela diferença percebida em relação à sociedade envolvente, diferença esta que inclusive reivindica enquanto direito.

A autonomia e a autogestão dos grupos também são características dos novos movimentos sociais (GOHN, 2007), práticas condizentes com a forma atual da organização do movimento quilombola. Segundo informa a própria Conaq, as organizações que a compõe

Organizam-se de modo apartidário e autônomo, com ênfase para o fato de que se figuram como instâncias das comunidades, voltadas especificamente aos objetivos delineados nas localidades das quais provém. Cada estado apresenta sua dinâmica e sua forma de estruturar sua rede de ação política. (CONAQ, 2010, p. 289).

Almeida (2008), em concordância com a compreensão destas novas formas organizativas constituídas por comunidades tradicionais diversas em anos recentes no país enquanto novos movimentos sociais, como é o caso da Conaq, afirma:

A estas formas associativas, expressas pelos “novos movimentos sociais” (Hobsbawm, 1995:406), que agrupam e estabelecem uma solidariedade ativa entre os sujeitos, delineando uma “política de identidades” e consolidando uma modalidade de existência coletiva (Conselho Nacional dos Seringueiros, Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, Movimento Nacional dos Pescadores, Movimento dos Fundos de Pasto...), correspondem territorialidades específicas onde realizam sua maneira de ser e asseguram sua reprodução física e social. (ALMEIDA, 2008, pp. 71-72).

Nesse contexto, segundo informa Ivan Rodrigues da Costa, ex-integrante da Conaq, a organização tem como objetivos:

(...) lutar pela garantia de propriedade de terra, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável e pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização pré-existente das comunidades de quilombo, em vários estados brasileiros, tais como o uso comum da terra e dos recursos naturais, em harmonia com o meio ambiente, que são referências de vida. (Ivan Rodrigues da Costa, 2006, apud Jornal Írohin, 2008).

Percebe-se, desse modo, como os territórios destas comunidades e os modos de vida a eles associados se configuram como questões centrais para a organização quilombola em nível nacional, a partir das quais reivindica um conjunto de direitos que tem na identidade quilombola e na trajetória histórica de opressão vivenciada por estes grupos seus fundamentos. O movimento quilombola em nível nacional se constitui assim do caldo político formado pelas novas reivindicações em torno dos direitos quilombolas, partindo das próprias comunidades e da realidade vivida por elas. Enfim, o termo quilombo é positivado politicamente e reconstituído enquanto expressão de resistência destes grupos que o assumem para marcar a identidade quilombola e a luta histórica a ela subjacente.

1.2 JOÃO SURÁ NO CONTEXTO DA ORGANIZAÇÃO QUILOMBOLA

Nesta parte do texto buscamos situar a organização da comunidade remanescente de quilombo João Surá no contexto mais amplo da organização quilombola, a partir de uma contextualização de sua inserção em espaços mais formais de organização, especificamente. Nesse sentido, apontamos basicamente em quais organizações a comunidade se insere e com quais mantém relações estreitas na atualidade, guardando aspectos de cunho histórico a respeito de tais organizações para abordagens que serão realizadas em outros capítulos do texto.

Neste contexto, ressaltamos a relevância em apontar relações mantidas por João Surá com organizações que tem a questão quilombola em suas pautas e que situam suas ações em perspectivas territoriais distintas, uma vez que a comunidade insere-se em espaços de mobilização tanto no estado do Paraná como em São Paulo, por conta da porção do Vale do Ribeira que situa-se neste estado. Aproveitamos este espaço também para indicar a localização das comunidades quilombolas situadas nestas regiões, com as quais João Surá mantém relações de caráter organizacional.

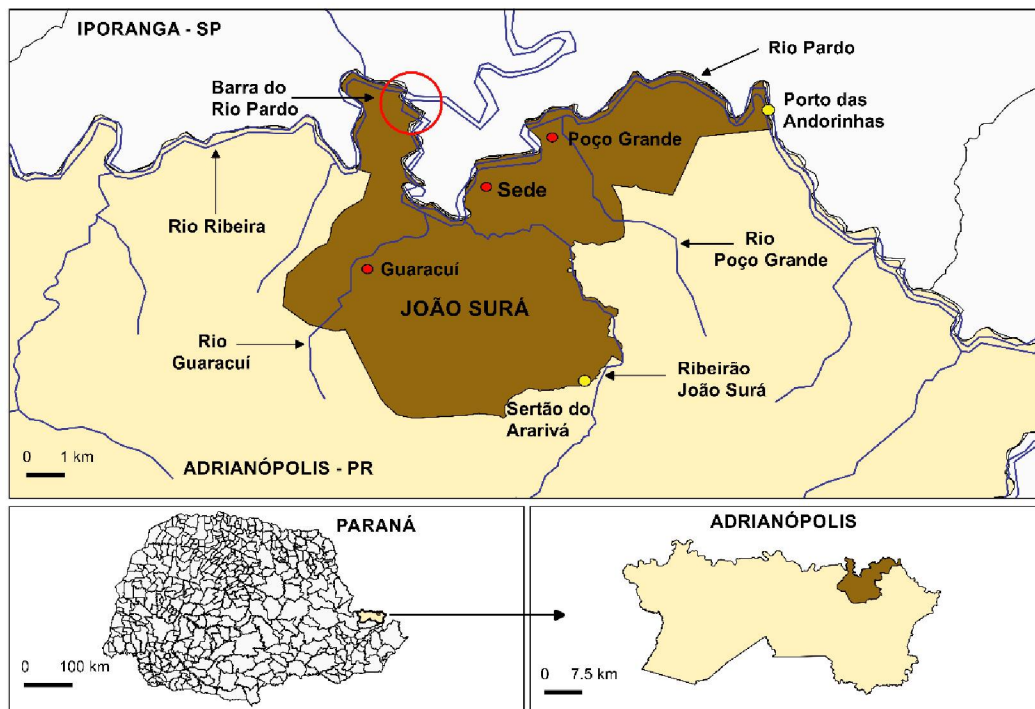
1.2.1 O Quilombo João Surá

A Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá situa-se na porção paranaense do Vale do Ribeira, em Adrianópolis, fazendo fronteira com o município de Iporanga, no Estado de São Paulo. Internamente, o território é dividido na atualidade em três núcleos principais, que são a sede, Guaracuí e Poço Grande (FIGURA 1), nos quais vivem hoje cerca de 50 famílias ao todo.

No ano de 2005 a comunidade foi identificada como remanescente de quilombo, o que se deu através da mediação de agentes do Estado ligados ao Grupo de Trabalho Clóvis Moura. Este GT foi criado com a finalidade de realizar a identificação das comunidades quilombolas no estado do Paraná e de auxiliar estas comunidades na criação de suas associações, bem como de colaborar para o acesso destas a políticas públicas especificamente a elas direcionadas. A execução do processo de titulação dos territórios quilombolas é de responsabilidade do Incra, sendo que em João Surá contou também com a colaboração do Instituto de Terras, Cartografia e Geociências do Estado do Paraná (ITCG) e de pesquisadores que atuaram na região.

O laudo antropológico de João Surá foi elaborado por um grupo de pesquisadores da UFPR, vinculados ao Departamento de Antropologia desta universidade, tendo sido concluído no ano de 2007. Em 2016 o território de João Surá foi reconhecido oficialmente, por meio da Portaria do INCRA nº 244, de 11 de maio de 2016, tendo como limites definidos uma área de 6.422 hectares, a qual em sua grande maioria encontra-se nas mãos de terceiros, aguardando a etapa seguinte do processo, que trata da desintrusão (desapropriação) de terceiros, conforme definido no Decreto nº 4887/2003.

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE JOÃO SURÁ



FONTE: Elaborado pela autora, com base em dados de IBGE (2015), INCRA (2013) e SIG-RB (2008).

Tendo em vista as exigências burocráticas colocadas para que as comunidades quilombolas pudessem dar entrada no processo de titulação de seus territórios, bem como para

poderem acessar um conjunto de políticas públicas a elas destinadas que se desdobraram na sequência, João Surá, assim como outras tantas comunidades no país, fundou uma associação que veio a representar juridicamente os seus interesses. Nasceu então, no ano de 2006, a Associação dos Remanescentes de Quilombos do Bairro João Surá, a qual, por meio de seu/sua presidente/a tem representado a comunidade em diversos espaços de mobilização, negociação, diálogo e reivindicação desde então.

1.2.2 Quilombos no estado do Paraná

Durante os anos de 2005 e 2008, por meio do trabalho realizado pelo GT Clóvis Moura, 86 comunidades foram identificadas no Paraná, dentre quilombolas e negras tradicionais (ITCG/GTCM, 2008) (ANEXO I), das quais 38 foram certificadas pela FCP como remanescentes de quilombo (FCP, 2019). Destas, de acordo com dados disponibilizados na página do Incra (2018), uma (Paiol de Telha) teve o Decreto de Desapropriação publicado em Diário Oficial da União (DOU), duas (João Surá e Água Morna) tiveram a Portaria de Reconhecimento publicada no DOU e outras quatro (Manoel Ciriaco dos Santos, Varzeão, Mamãs e São João) tiveram o RTID publicado em DOU, enquanto que as demais seguem no aguardo do andamento do processo, o qual se encontra ainda em fase inicial.

No estado do Paraná as comunidades quilombolas são representadas na Conaq por meio da Fecoqui, entidade civil sem fins lucrativos criada em 2009 com a finalidade de articular as comunidades do estado em torno de questões relacionadas à sua "nova" condição de quilombola. A Fecoqui representa em nível estadual os interesses das 38 comunidades que se auto reconhecem como remanescentes de quilombos no Paraná, já certificadas. É relevante mencionar que João Surá teve uma de suas lideranças exercendo a função de presidente da Fecoqui em sua primeira gestão, entre os anos de 2009 e 2011. Além disso, as comunidades quilombolas do Paraná também contam com uma delegada que as representa atualmente na Conaq, vinculada à Fecoqui, a qual pertence ao quilombo Invernada Paiol de Telha.

A Fecoqui se configura como um espaço de diálogo e articulação entre as associações e comunidades quilombolas do estado, tendo como objetivo defender direitos e interesses destes grupos (SILVA, 2013). Esta organização representa as comunidades quilombolas no estado do Paraná e, em nível nacional, representa estas comunidades junto à Conaq (CONAQ, 2018).

A Fecoqui também passou a integrar a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais (WEDIG, 2016), criada durante o 1º Encontro Regional dos Povos e Comunidades Tradicionais, realizado em Guarapuava, com apoio do ITCG (ITCG, 2008b). A Rede Puxirão

se constituiu como um novo espaço de organização e articulação das comunidades no estado do Paraná, congregando representações de diversos grupos étnicos, que são: xetás, guaranis, kaingang, faxinalenses, quilombolas, benzedores e benzedoras, pescadores artesanais, caiçaras, cipozeiras, religiosos de matriz africana e ilhéus (REDE PUXIRÃO, 2014).

Além de suas organizações especificamente quilombolas, como as associações das comunidades, a Fecoqui e a Conaq, estas comunidades se relacionam também com outras organizações e movimentos sociais que, em alguma medida, trazem em suas pautas de luta questões relacionadas a necessidades e interesses quilombolas. Estas relações estabelecidas entre comunidades e outras organizações e movimentos sociais depende muito do contexto em que cada qual se insere, bem como da trajetória de organização de cada comunidade. No caso específico de João Surá, como veremos em detalhes ao longo do trabalho, estas relações têm se dado com movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), o Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM); com organizações diversas, como a Equipe de Assessoria e Articulação das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira (Eaacone), a Rede de Mulheres Negras, a Associação para o Desenvolvimento da Agroecologia (AOPA), dentre outras com as quais tem tecido alguma relação ao longo do tempo.

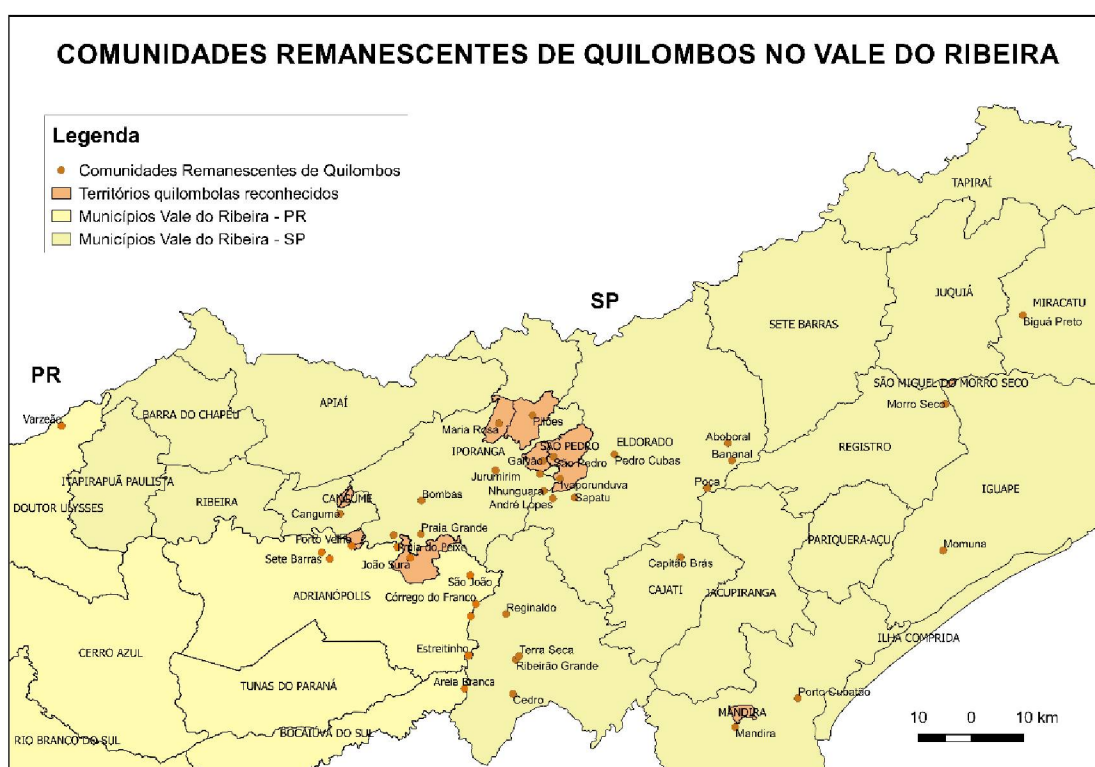
É importante destacar que algumas particularidades do caso de João Surá neste contexto mais amplo de organização vão emergir de sua singularidade em se configurar como uma comunidade situada em uma região de fronteira entre os estados do Paraná e de São Paulo, o que implicou no seu envolvimento em organizações diversas de ambos os estados, como abordaremos na sequência.

1.2.3 Quilombos no Vale do Ribeira

O Vale do Ribeira recebe este nome justamente por se tratar de uma região banhada pela Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape, que abarca parte da região leste do estado do Paraná e sul do estado de São Paulo. O Rio Ribeira percorre ao todo mais de 470 Km de extensão, nascendo no estado do Paraná, atravessando vários municípios até desaguar no Oceano Atlântico, em Iguape, já no estado de São Paulo. Somados, os 32 municípios que compõem a região do Vale do Ribeira em ambos os estados abrangem uma área total de mais de 24 mil Km², destes, em média 6 mil Km² localizam-se no Paraná e 18 mil Km² em São Paulo. A população total da região ultrapassa os 540 mil habitantes, dos quais pouco mais de 100 mil ao lado paranaense e cerca de 440 mil na porção paulista. (IBGE, 2010).

Na região paranaense do Vale do Ribeira encontram-se localizadas 21 comunidades negras rurais que foram apontadas para o reconhecimento, das quais 11 se auto reconheceram como remanescentes de quilombos (GTCM, 2010). Destas últimas, uma situa-se no município de Bocaiúva do Sul, uma em Doutor Ulysses e 9 em Adrianópolis, sendo este último o município que possui a maior concentração de comunidades quilombolas no estado do Paraná. Entre os anos de 1998 e 2015, 26 comunidades do Vale do Ribeira paulista foram reconhecidas como remanescentes de quilombos pela Fundação ITESP, das quais 6 obtiveram a titulação de seus territórios (ITESP, 2016). Entre 2004 e 2017, 37 comunidades desta região foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP, 2018). (FIGURA 2).

FIGURA 2 – COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO VALE DO RIBEIRA



FONTE: Elaborado pela autora, com base em dados do INCRA (2016).

Legenda: As comunidades apontadas no mapa na porção paranaense do Vale do Ribeira são aquelas que foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como remanescentes de quilombos.

As comunidades quilombolas do Vale do Ribeira mantém um diálogo estreito com a Conaq, contando atualmente com uma de suas lideranças atuando ativamente na organização, a qual trabalha no escritório da Conaq em Brasília. Esta liderança é do quilombo de Ivaporunduva, situado na porção paulista do Vale do Ribeira, o qual tem se destacado nas últimas décadas na luta quilombola, tendo sido o primeiro território titulado na região. Além

disso, vale mencionar que Ivaporunduva conta com uma estrutura de organização interna que tem sido referência para as demais comunidades.

Na Conaq as comunidades do Vale do Ribeira situadas na porção paulista são representadas oficialmente pela Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas de São Paulo. No entanto, as organizações de caráter regional que tem historicamente concentrado as mobilizações quilombolas na região são o Moab, criado em 1989 e formalizado em 1991, e a Eaacone, criada em 1995 e formalizada em 2004 (MENDES PINTO, 2014).

O Moab nasceu como um espaço de mobilização das comunidades negras rurais em defesa de seus territórios, tendo em vista as ameaças oferecidas a estes por conta da existência de projetos de construção de barragens para a geração de energia hidrelétrica na região. A partir do amplo conhecimento acerca do disposto no artigo 68 e com a auto identificação destas comunidades enquanto remanescentes de quilombos, o Moab passou a se configurar como uma organização representativa destas comunidades atuando em defesa dos seus direitos territoriais. Constituído enquanto movimento social, o Moab encontrava algumas limitações na consecução de ações junto às comunidades, o que levou à criação da Eaacone, que veio a suprir demandas emergentes destas comunidades em torno das questões organizacionais e fundiárias.

Na atualidade, o Moab tem atuado fundamentalmente na "luta contra as barragens" no Rio Ribeira de Iguape junto a comunidades quilombolas, indígenas e caiçaras, principalmente, em defesa dos seus territórios. A Eaacone, por sua vez, desenvolve um trabalho de assessoria jurídica e de articulação, como o próprio nome da organização informa, especificamente junto às comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, onde incluem-se aquelas situadas na porção paulista e as localizadas no município de Adrianópolis, no Paraná. Formada em sua maioria por lideranças quilombolas da região e atuando especificamente para e com estas comunidades, a Eaacone se configura como uma organização que as tem representado nos mais variados espaços.

Com propósitos semelhantes à Rede Puxirão existente no Paraná, no Vale do Ribeira também foi criada, em 2016, uma organização que tem por finalidade promover a articulação entre as diversas comunidades tradicionais, chamada Fórum das Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira. Este Fórum conta com a participação de representantes de comunidades quilombolas, indígenas, caiçaras e caboclas da região, do qual, contudo, João Surá ainda não tem participação direta, o que tem se dado apenas por intermédio de sua representação pela Eaacone.

CAPÍTULO II – REDES DE RE-EXISTÊNCIAS

A inserção de comunidades quilombolas em novas formas de organização, como as associações comunitárias, as coordenações e federações estaduais e regionais e o movimento social quilombola, que tem se dado principalmente a partir da década de 1980, vem se mostrando como de grande importância para que estas comunidades possam alcançar uma série de conquistas. Contudo, o que dá substância propriamente a estas formas de organização e à luta quilombola em sentido mais amplo encontra fundamento na própria existência e organização das comunidades que as precede e que permanecem, ainda que em constante processo de mudança.

Esta "luta quilombola" vai além das mobilizações promovidas pelas comunidades e organizações que as representam em torno da titulação de seus territórios tão somente. Ela encontra respaldo em todas as formas de opressão, violência, negação de direitos e dificuldades vivenciadas nestes territórios ao longo do tempo contra as quais têm, de algum modo, resistido. Assim, esta luta se estende também para questões ligadas a outros direitos e acessos que as comunidades têm demandado, como, por exemplo, por infraestrutura e serviços (estradas, escolas, unidades de saúde, energia elétrica, saneamento básico, assistência técnica agrícola, crédito, etc.) e contra o avanço de empreendimentos e projetos que atendem a interesses políticos e empresariais que oferecem ameaças a seus territórios e à sua própria existência (barragens, mineração, latifúndios, indústrias, legislações, etc.).

Dada a dimensão que assume a luta quilombola na atualidade, é possível verificar nas mais diversas regiões do país a ocorrência de uma série de articulações realizadas entre comunidades quilombolas e as organizações que lhes representam com outros atores, como movimentos sociais, ONGs, sindicatos, universidades e entidades ligadas à Igreja Católica, por exemplo. A constituição destas articulações torna possível realizar ações coletivas de maior alcance e que respondem a um conjunto mais amplo de pautas de luta, as quais se configuram como redes de movimentos sociais.

Portanto, para compreender de que maneira uma comunidade, como João Surá, inserida em um contexto mais amplo e complexo de relações que envolvem a sua luta, insere-se nestas redes, se faz necessário um olhar mais aprofundado para a própria comunidade, para as formas de organização que se expressam no seu cotidiano, para a sua trajetória e para as relações que são estabelecidas interna e externamente ao longo do tempo.

É a partir destas considerações que lançamos um olhar para a bibliografia disponível que aborda o amplo espectro temático que compõe o campo de estudos sobre movimentos

sociais para desenhar o recorte teórico-analítico do qual nos utilizamos para realizar a análise proposta neste trabalho. Esta tarefa foi realizada a partir de algumas perspectivas teórico-analíticas que abordam movimentos sociais, redes e resistências, das quais buscamos extrair elementos que possam dar suporte à nossa análise, o que resultou na construção de uma perspectiva analítica que chamaremos aqui de "redes de re-existências", como será explicitado na sequência.

2.1 REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS

2.1.1 O cenário latinoamericano de estudos sobre movimentos sociais

O campo de estudos sobre movimentos sociais na América Latina se constituiu a partir de uma matriz teórica heterogênea, contando com heranças de paradigmas europeus e norte-americanos que têm sido problematizados desde a realidade histórica e sociocultural regional e, assim, contribuído para a formulação de um "paradigma" próprio latinoamericano sobre movimentos sociais. Para Gohn (1997), este paradigma encontra-se ainda mais inscrito no plano da realidade concreta dos movimentos sociais do que em um plano teórico propriamente dito. No entanto, diversos autores têm apontando a emergência de contribuições teóricas sobre o tema em décadas recentes que compõe um cenário particular do pensamento social latinoamericano em relação a outros continentes (ALVAREZ et al., 2001; GOHN, 2014, 2015; SCHERER-WARREN, 2010; SVAMPA, 2009, 2012). Isso se deve, fundamentalmente, aos esforços que têm sido promovidos para pensar a partir das experiências dos sujeitos que constituem o contexto de lutas na região, em diálogo crítico com a produção teórica europeia e norte-americana.

Em linhas gerais, pode-se dizer que os estudos sobre os movimentos sociais na América Latina atravessaram quatro momentos. Nas décadas de 1960 e 1970, a categoria "classe operária" foi unidade de análise central, tendo como expressão na América Latina as "classes populares" (SVAMPA, 2009). Nesse período, segundo Gohn (1997), predominou nos estudos latinoamericanos a influência do paradigma marxista.

Os anos de 1960 foram marcados no Brasil pelo protagonismo das lutas no contexto do governo militar, tendo destaque o movimento estudantil e as greves operárias, no meio urbano, e as Ligas Camponesas, no meio rural. Vários autores latinoamericanos nesse período analisaram tais eventos sob a luz de teorias europeias da "modernização", contrapondo urbano

e rural em uma perspectiva etapista e linear ou pelo prisma das teorias norte-americanas da marginalidade social. (GOHN, 2014).

Durante as décadas de 1960 e 1970 teve destaque uma relevante produção teórica realizada na América Latina que contribuiu para pensar as lutas e os movimentos sociais emergentes na região em suas especificidades, dentre os quais cabe mencionar especialmente as contribuições promovidas pelos estudos da teoria da dependência (FALLETO & CARDOSO, 1972), da filosofia da libertação (DUSSEL, 1973) e da pedagogia da libertação (FREIRE, 1968).

Nas décadas de 1970 e 1980 houve a introdução de novas considerações paradigmáticas, que propunham uma transição no pensamento, do macro ao micro, do geral ao particular, da determinação econômica à multiplicidade de fatores, da luta de classes aos movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 1993). Houve também uma transição da mobilização popular aos novos movimentos sociais, período no qual se evidenciou a emergência de novas lutas e de uma nova matriz de ação territorial (SVAMPA, 2009).

É nesse período que a discussão sobre velhos e novos movimentos sociais ganha sentido na América Latina, colocando em questão os contrapontos entre a concepção de movimento como sujeito histórico da luta de classes, centrada na estrutura, e a concepção dos novos atores de que tratam as teorias do paradigma da identidade, centradas no ator. Assim, a corrente dos novos movimentos sociais nasce, segundo Gohn (1997), a partir de uma crítica à abordagem clássica marxista.

Na década de 1980, para Gohn (1997), as teorias marxistas perderam força nos estudos sobre movimentos sociais na América Latina, enquanto que as teorias dos novos movimentos sociais (TOURAINÉ, 1984; MELUCCI, 1980, 1982) ganhavam fôlego. No contexto de associação entre globalização e neoliberalismo dos anos de 1990, os movimentos passaram por uma inflexão, de crise e debilidade, onde identidades coletivas estáveis foram desarticuladas e lutas foram fragmentadas e diversificadas (SVAMPA, 2009). Nesse período, as teorias dos novos movimentos sociais também declinaram na região, que se viu em um cenário de "orfandade teórica" acerca do tema, de acordo com Gohn (1997).

Nesse contexto, no final da década de 1990 a categoria "protesto social" ganhou certo destaque nos estudos sobre ação coletiva neste continente, pautados fundamentalmente na Teoria do Processo Político (TILLY, 1978; TARROW, 1998) e na Teoria da Mobilização de Recursos (MCCARTHY & ZALD, 1977), acionando conceitos como "repertórios de ação", "estrutura de oportunidades políticas" e "quadros da ação" (SVAMPA, 2009).

Na virada do século ocorre uma nova inflexão com a abertura de um novo ciclo de lutas anti-neoliberais, reabilitando assim o uso do conceito de movimento social, em "sentido forte", como aponta Svampa (2009). Para Scherer-Warren (1993), nesse momento também despontaram as reflexões sobre as redes de movimentos sociais.

De acordo com Svampa (2009), em anos recentes os estudos sobre ação coletiva e movimentos sociais na América Latina têm se desdobrado em duas principais tendências distintas, uma centrada na noção de protesto e outra em uma revalorização e reconceitualização específica de movimentos sociais.

No campo de estudos sobre movimentos sociais na atualidade é consenso a existência de uma perspectiva teórica latinoamericana emergente, mas é indiscutível também que esta perspectiva é herdeira, em certa medida, de teorias fundadas em outros continentes, especialmente o europeu. Nesse sentido, um paradigma latinoamericano tem se constituído, conforme afirma Gohn (1997), a partir de orientações teóricas da corrente marxista, principalmente nos estudos realizados na década de 1970; e seguem, a partir da década de 1980, pautadas principalmente na vertente dos novos movimentos sociais. Svampa (2009) compactua de visão semelhante e observa que a produção teórica sobre movimentos sociais na América Latina tem constituído uma tradição analítica própria, que propõe novas noções, mas que não descarta contribuições de outras latitudes, também promovendo a reelaboração de categorias do paradigma da identidade.

Dentre as contribuições mais recentes para o pensamento social latinoamericano sobre ação coletiva e movimentos sociais, de acordo com Gohn (2014; 2011; 2008) e Scherer-Warren (2010), merecem destaque os estudos pós-coloniais, que colocam como eixo central de discussão a questão da dominação e da subalternização historicamente vivenciadas pelos povos na América Latina. Verifica-se também a expressiva relevância que tem assumido a perspectiva decolonial nas abordagens sobre movimentos sociais e mobilizações de grupos subalternizados (MIGNOLO, 2010; QUIJANO, 2005; ESCOBAR, 2003; LANDER, 2005; DUSSEL, 2005; WALSH, 2007), que empreende dar centralidade epistêmica às experiências destes sujeitos.

É evidente que este conjunto diverso de perspectivas teórico-analíticas que tem sido elaborado para compreender a ação coletiva por diferentes ângulos emerge como resposta às dinâmicas tomadas pelos próprios atores coletivos, que, ao se constituírem, ou se transformarem, bem como ao mudarem suas formas de organização e de ação, ao longo do tempo, acabam provocando a adoção de novas problemáticas de pesquisa pelo meio acadêmico.

O problema de pesquisa colocado por este trabalho, que trata da inserção da comunidade quilombola de João Surá em um contexto de redes de movimentos sociais,

contudo, não encontra respaldo em uma perspectiva teórico-analítica exclusiva. Nesse sentido, buscamos construir uma perspectiva que possa subsidiar a análise daquilo que a pesquisa empírica nos apontou, para o que tomamos como referência parte da proposta feita por Alberto Melucci, sobre a concepção de movimentos sociais enquanto redes, incorporando também elementos contidos em outros referenciais teóricos que nos ajudam a pensar nosso sujeito de estudo. Nesse sentido, elaboramos uma proposta analítica que parte desta concepção de movimentos enquanto redes, que se conjuga com um olhar para a territorialização das lutas, por uma perspectiva latinoamericana, como abordado por Raúl Zibechi, e com a noção de resistência cotidiana, de James Scott. Desse conjunto de orientações teóricas formulamos a noção de redes de re-existências, que nos possibilitou pensar a organização comunitária e sua inserção em redes desde dentro e ao longo do tempo, como será apresentado a seguir.

2.1.2 Redes de movimentos e de mobilizações

As novas configurações e estratégias que tomam as lutas sociais nas décadas de 1980 e 1990, inseridas em um contexto mais amplo de mudanças sociais que ocorreram com o avanço dos processos de modernização e globalização, tiveram reflexos tanto sobre o formato e a dinâmica dos movimentos sociais quanto sobre a produção teórica a respeito do tema. Neste campo, os novos olhares lançados sobre o fenômeno têm enfatizado, dentre outros aspectos, as relações internas e externas estabelecidas pelos movimentos e as articulações que estes promovem com outros movimentos e demais atores para a consecução de ações coletivas. Inseridos nesse contexto, os estudos sobre redes de movimentos sociais passaram a ter destaque na produção teórica das ciências sociais, sobretudo a partir da década de 1990.

A década de 1990 é considerada um marco histórico nas transformações que ocorreram no interior da organização dos próprios movimentos, momento no qual desponta com maior intensidade a configuração de redes de movimentos sociais. Assim, o olhar analítico sobre os movimentos passa a tratar, além da organização fragmentada de cada um, também a compreensão do movimento que ocorre nas articulações promovidas por estas organizações (SCHERER-WARREN, 1993). Para Gohn (2012), a constituição destas redes se dá principalmente por meio de articulações que se promovem em torno de eixos temáticos, como gênero, faixas etárias, questões ecológicas e socioambientais, étnicas, raciais, religiosas, etc.

Scherer-Warren (1993, 2013) concebe as redes de movimentos sociais como um formato de organização promovido pelos movimentos nas últimas décadas, no qual as articulações que se estabelecem no seu interior merecem atenção especial nas análises. A autora

entende que as redes se constituem em torno de uma identidade coletiva, onde os sujeitos se identificam a partir de valores, objetivos e projetos comuns e da definição de adversários em um campo sistêmico de ação (SCHERER-WARREN, 2006).

Gohn (2013) aborda as redes como redes de mobilizações civis, enquanto forma organizativa e de atuação de associações civis, que podem se constituir por diferentes sujeitos sociopolíticos, como movimentos sociais, associações comunitárias, fóruns, conselhos, assembleias, etc. Para a autora, movimentos sociais e redes de mobilizações se configuram como duas formas de organização civil distintas, mas que se entrecruzam muitas vezes (GOHN, 2013).

Gohn (2013; 2008) acredita que a rede social adquire relevância tal na atualidade que passa a desempenhar um papel maior do que os próprios movimentos sociais nas análises recentes. A autora aponta que a rede social é “importante na análise das relações sociais de um dado território ou comunidade de significados porque permite a leitura e a tradução da diversidade sociocultural e política existentes nessas relações” (GOHN, 2013, p. 32) e porque “elas têm certa permanência e realizam a articulação da multiplicidade do diverso” (GOHN, 2008, p. 446).

Para Alvarez et. al. (2001) e Escobar (1999), a análise da configuração das redes de movimentos sociais é uma forma relevante de investigar as intervenções políticas dos movimentos sociais, como estas se prolongam para dentro e para fora da sociedade política e do Estado.

Estas concepções de redes de movimentos sociais nos ajudam a compreender como tem se constituído em décadas recentes algumas articulações entre organizações em torno de questões comuns. Podemos pensar, como exemplo, o caso das articulações promovidas entre diversos atores no Vale do Ribeira em torno da questão das barragens, que tem congregado comunidades quilombolas, indígenas e caiçaras, movimentos ambientalistas, movimentos sociais, ONGs, sindicatos, dentre outros, em defesa da manutenção de territórios tradicionais e da proteção ambiental. Este conjunto de organizações tem se mobilizado em escala regional em uma organização mais ampla, que é o Moab, o qual é por este motivo chamado por Rosa (2007) de “central de movimentos sociais”, quem analisou a rede de movimentos sociais que se constitui com esta organização no Vale do Ribeira.

De igual maneira, podemos pensar nos casos das articulações promovidas tanto no Vale do Ribeira como no estado do Paraná e no Brasil a partir da identidade quilombola. A Conaq, organização representativa destas comunidades em nível nacional, tem sido responsável por promover a articulação de diversas organizações representativas de comunidades

quilombolas que atuam em escalas locais, regionais e estaduais. Desta forma, o movimento quilombola, a partir destas articulações promovidas entre diversas organizações em distintas regiões do país, acabou se constituindo como uma rede de movimentos sociais, conforme compreende Scherer-Warren (2006; 2007). Nesse sentido, de acordo com a autora (2006, p. 115), o movimento quilombola:

Do ponto de vista organizacional, inclui várias redes de redes, desde a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), criada em 1996, até as organizações das comunidades locais de “mocambos”, “quilombos”, “comunidades negras rurais” e “terras de preto”, que são várias expressões de uma mesma herança cultural e social, e ONGs e associações que se identificam com a causa. Do ponto de vista da ação movimentalista, apresenta as várias dimensões definidoras de um movimento social (identidade, adversário e projeto): unem-se pela força de uma identidade étnica (negra) e de classe (camponeses pobres) – a identidade; para combater o legado colonialista, o racismo e a expropriação – o adversário; na luta pela manutenção de um território que vive sob constante ameaça de invasão, ou seja, pelo direito à terra comunitária herdada – o projeto. (SCHERER-WARREN, 2006, p. 115).

Na esfera estadual, a Fecoqui desenvolve papel semelhante ao da Conaq, promovendo a articulação entre comunidades quilombolas do Paraná e outras organizações que têm na identidade quilombola sua razão de existir, ao menos parcialmente, como no caso da Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais, uma organização multi-identitária (SCHERER-WARREN, 2007) da qual a Fecoqui faz parte. Já na região do Vale do Ribeira, quem desenvolve este papel de organização articuladora de outras organizações a partir da questão quilombola especificamente tem sido a Eaacone, a qual é compreendida por Oliveira (2009) como representante do movimento social quilombola em nível regional, por congregar em suas ações a maioria das comunidades existentes na região e outras organizações e agentes em torno da questão quilombola.

O teórico da "sociedade em rede", Manuel Castells, entende que uma rede de movimentos sociais se constitui a partir de uma “mobilização emocional desencadeada pela indignação que a injustiça gritante provoca, assim como pela esperança de uma possível mudança em função de exemplos de revoltas exitosas em outras partes do mundo” (CASTELLS, 2013, s/p.). O autor lança o olhar para mobilizações que ocorrem em grande escala, que têm nos meios de comunicação uma ferramenta primordial para a sua ocorrência.

Nesse contexto, Castells (2005; 2001) nos alerta a respeito da ambivalência que apresentam os processos de globalização informatizada: se, por um lado, as transformações espaço-temporais promovidas pelas novas tecnologias da comunicação ampliam as fronteiras do domínio capitalista a níveis globais, por outro, possibilitam a emergência de novas formas

de resistência, também globais, expressas nas mobilizações em rede organizadas com o auxílio da internet. A internet torna-se então instrumento de luta dos movimentos sociais, que respondem com as "mismas armas a la globalización informatizada de los mercados financieros y al procesamiento de la información" (CASTELLS, 2001, p. 24).

O autor ressalta o papel que a comunicação em ampla escala desempenha na organização dos movimentos sociais na atualidade, que se reflete na emergência da "autocomunicação de massa" fundada em redes horizontais de comunicação multidirecional e interativa no espaço virtual. As redes de comunicação incluem tanto as redes sociais conectadas via internet como redes preexistentes ou formadas no percurso de ações dos movimentos. Para Castells, este novo cenário comunicativo entre os movimentos possibilitado pela internet reflete o contexto atual dos movimentos sociais, onde "formam-se redes dentro do movimento, com outros movimentos do mundo todo". (CASTELLS, 2013, s/p.).

O olhar analítico lançado por Castells é de extrema relevância para nos auxiliar na compreensão sobre como tem se constituído uma série de mobilizações promovidas em rede em diferentes partes do globo, muitas, inclusive, adquirindo uma configuração internacional. Um exemplo emblemático de redes que se constituíram, em grande medida, com o uso de ferramentas comunicacionais, principalmente por meio da internet, é o Fórum Social Mundial (SANTOS, 2005), que possibilitou a mobilização em grande escala de organizações com caráter diverso de diferentes países, que teve início em 2001 na cidade de Porto Alegre. Outro exemplo relevante do uso da internet como parte de uma estratégia comunicacional política de mobilização foi o levante indígena Zapatista, que se deu em 1994 no México (ORTIZ, 2005; SOLANO, 2002).

Escobar (2010), quem investiga o Processo de Comunidades Negras (PCN) na Colômbia, uma organização que se assemelha à Conaq no Brasil, congregando representações de vários grupos afrocolombianos desde 1993 no país, aponta a centralidade que adquire o uso das novas tecnologias de informação e comunicação na constituição de redes de movimentos sociais. Contudo, o autor alerta para a importância, neste caso, da participação dos sujeitos que compõe estas redes em espaços de "cyberpolítica", como nomina, a qual é mais eficiente quando ocorre em uma dupla perspectiva, onde a atuação em espaços mais globais se dê a partir do local, de uma "política baseada no lugar" que ocupam e assumem as comunidades. Segundo ele:

Las políticas ciberculturales pueden ser más efectivas si ello satisface dos condiciones: conciencia de los mundos dominantes que están siendo creados por las mismas tecnologías en las que se fundan las redes progresivas; y un constante ir y

venir entre la ciberpolítica y la política basada en el lugar, o el activismo político en los lugares físicos donde viven los obreros o tejedores de redes. Eso es precisamente la política que intentan desarrollar algunos de los movimientos actuales a través de estrategias que combinan creativamente la acción en diversas escalas (King 2006, Harcourt 1999, Escobar 2000). (ESCOBAR, 2010, p. 328).

A reflexão feita pelo autor nos leva a pensar sobre o caso das comunidades quilombolas no Brasil, as quais têm se utilizado das novas tecnologias de informação e comunicação como ferramentas de operacionalização de estratégias políticas de ação e organização, o que, supomos, tem contribuído para o alcance que tomam os espaços políticos constituídos por elas nas últimas décadas. Mas, pensar desde o local, da "política do lugar", como propõe o autor, nos leva a buscar compreender como estas comunidades se organizam e atuam desde seus lugares, e não somente em conjunto com outras organizações. Ou seja, como elas inserem-se em redes mais amplas desde seus lugares específicos, o que reflete a nossa proposta analítica apresentada na sequência.

2.1.3 A proposta teórico-analítica de Alberto Melucci

Para podermos compreender de que forma a comunidade quilombola de João Surá se insere em espaços de mobilização e se relaciona com organizações mais abrangentes, sejam elas formais ou informais, utilizamo-nos como aporte teórico-analítico parte essencial da proposta de "redes de movimentos sociais" desenvolvida por Alberto Melucci. Mais especificamente, fundamentamos nossa análise nos seguintes pontos elaborados pelo autor: a) a concepção de movimentos sociais enquanto redes; b) a dupla estrutura que constitui as redes, de latência e visibilidade; e c) a identidade coletiva dos grupos envolvidos nestes contextos.

Melucci (2001; 1999; 1989b) concebe um movimento social como um sistema de ações em uma sociedade complexa, onde a forma como se constituem, se organizam e se mantêm tais movimentos adquire relevância central. Segundo ele, este é um critério metodológico fundamental:

Colocar o problema da formação de um ator coletivo significa reconhecer que aquilo que, empiricamente, se chama "movimento" e ao qual, por comodidade de observação e de linguagem, se atribui uma unidade essencial, é, na realidade, a resultante de processos sociais heterogêneos. Trata-se, pois, de entender como se forma a unidade e a que resultados diferenciados os diversos componentes podem dar lugar. (MELUCCI, 2001, p. 32).

A concepção de movimento social enquanto categoria analítica como um sistema de ações abre espaço para pensar a participação na ação coletiva tanto de movimentos sociais

formalizados, como a Conaq, a Fecoqui e as associações quilombolas, quanto de grupos sociais não formalizados, como as comunidades, por exemplo. Esta concepção é relevante para pensar o caso da Conaq, representante por excelência das comunidades quilombolas no país. Ao assumir o papel de movimento social quilombola, esta organização pode ser lida por uma perspectiva homogênea, que lhe confere certa unidade. Mas, ao observar mais atentamente a forma como este movimento se constitui, percebe-se a heterogeneidade de grupos e a complexidade de relações que comporta. É especialmente importante perceber que o movimento em questão se forma por meio de um processo de organização e mobilização que se deu ao longo do tempo, tendo em suas origens a participação de outros movimentos e grupos, como apontado no capítulo anterior.

Mais do que isso, nos é fundamental atentar para o fato de que são as próprias comunidades que o constituem e dão sentido e consistência à sua luta. Para Melucci, constituir-se em rede é a situação “normal” de um movimento social em décadas recentes, a qual compõe-se de pequenos grupos imersos na vida cotidiana que se conectam e se inter-relacionam. As redes, nesse sentido, se constituem não somente de movimentos formalizados, mas incorporam também “redes de relações ‘informais’ que conectam núcleos de indivíduos e grupos a uma área de participantes mais ampla” (MELUCCI, 1989b, p. 60).

As comunidades, nesse sentido, apesar de em muitos casos terem organizações formais instituídas, como as associações, por exemplo, se configuram como grupos imersos na vida cotidiana que também compõe o movimento quilombola, em sentido mais amplo. Por esta perspectiva, torna-se possível pensar a organização de uma comunidade, como João Surá, como constitutiva de redes, enquanto “grupo imerso na vida cotidiana” que se conecta e se relaciona com outros grupos e indivíduos. Por um lado, a organização comunitária atua como parte dos processos de constituição de redes mais amplas, que envolvem outros atores e colaboradores. De outro, a organização comunitária é, ao mesmo tempo, influenciada por estes processos, sendo que sua configuração também acaba incorporando elementos que se formam tanto no transcorrer de ações coletivas promovidas em rede quanto nas relações estabelecidas entre os sujeitos da ação.

Formadas por objetivos comuns dos grupos, as redes configuram-se como um sistema de trocas onde pessoas e informações circulam. As principais características das redes, para o autor, são: propiciam a associação múltipla, a militância é parcial e possui curta duração, e o desenvolvimento pessoal e a solidariedade afetiva são requisitos básicos para a participação em muitos grupos. (MELUCCI, 2001; 1999; 1989b).

A Conaq, enquanto movimento social quilombola, se relaciona e se articula também com outros atores e colaboradores. De igual maneira, evidencia-se que as comunidades quilombolas também se relacionam e se articulam não somente com a Conaq, ou entre elas dentro da organização mais ampla que configura a Conaq, mas também com outros atores e colaboradores, que atuam em diferentes campos temáticos, como, no caso de João Surá, o Moab, o MAB, o MAM, a Eaacone, universidades, pesquisadores, etc. Constituem-se assim relações de associação múltiplas, que podem ser percebidas com maior nitidez nas relações estabelecidas por lideranças comunitárias, as quais, em muitos casos, se inserem em espaços de organização e mobilização variados, participando inclusive de mais de uma organização que possuem pautas de luta não necessariamente coincidentes, como, por exemplo, o movimento quilombola e o movimento dos atingidos por barragens.

Não acreditamos que, ao menos para o caso de João Surá, a militância seja parcial e tenha curta duração. Mas os trânsitos possibilitados no interior das redes provocam com facilidade a realização de deslocamentos de um espaço de organização ou mobilização a outro, o que pode não ser definitivo. Por exemplo, uma liderança quilombola que em um determinado momento se identifica enquanto integrante do MAB, em outro pode vir a integrar-se ao MAM, para utilizar situações, ainda que hipotéticas, mais próximas do caso específico de João Surá. Estes trânsitos e deslocamentos favorecem assim a formação de militantes que acabam atuando em um determinado movimento de modo parcial, tendo em vista que necessita empenhar-se na realização de outras tarefas junto a outras organizações, o que também acaba levando, em muitos casos, a que esta militância também tenha curta duração.

Relacionamos a expressão "desenvolvimento pessoal", dada por Melucci, à formação política dos sujeitos que se envolvem em ações coletivas. Nesse sentido, ter uma formação para a ação, evidentemente, contribui para a inserção do indivíduo ou de grupos em determinados espaços de organização e mobilização. No caso de João Surá, como veremos ao longo do texto, a formação política prévia de alguns indivíduos propiciou o posterior envolvimento destes em algumas organizações, o que também os elevou a uma certa posição de liderança no interior da própria organização comunitária atual. É relevante pensar ainda, a este respeito, que os trânsitos favorecidos pela condição de atuação em redes também contribuem para o processo de formação dos sujeitos envolvidos, que, ao circularem, levam e recebem um conjunto de informações, que, ao longo do tempo, vão sendo sistematizadas e processadas compondo o acervo pessoal e grupal de conhecimento acerca de questões relevantes para si e para os grupos de quais participam. A circulação de informações também é favorecida pelas redes, o que acaba lhes concedendo um retorno em forma de fortalecimento político e ideológico.

Os laços de solidariedade são constitutivos das redes em qualquer escala de organização e ação. No caso da organização comunitária, como será apresentado a respeito de João Surá, os laços de solidariedade encontram-se presentes tanto em espaços mais informais de organização, que se constituem no cotidiano da vida comunitária – como no trabalho, por exemplo –, até em espaços mais formais, como na associação, por exemplo, onde pressupõe-se certo "companheirismo" para a participação por parte dos sujeitos. Estes laços de solidariedade estendem-se para as relações tecidas no âmbito de organizações e redes mais amplas nas quais a comunidade ou seus membros se inserem.

Assim como um movimento social não deve ser considerado como uma unidade em princípio, Melucci (2001; 1999) também recomenda que uma ação coletiva não deve ser tratada como um "sucesso", e sim como um processo, no qual devem ser consideradas as relações que constituem a realidade dos movimentos antes, durante e depois de um sucesso. Para ele, a ação coletiva, enquanto processo, deve ser considerada como uma interação entre objetivos, recursos e obstáculos, com uma orientação intencional, construída por meio de relações sociais, que se constitui no interior de um sistema de restrições e oportunidades. É nesse sentido que a organização social se torna um ponto central na análise da ação e dos movimentos, uma vez que as relações entre orientações e oportunidades e/ou restrições reside justamente no modo como os movimentos organizam as suas ações. (MELUCCI, 2001; 1999).

Este é um ponto fundamental para a análise que propomos no presente trabalho, pois nesta concepção da ação coletiva como processo, encontra-se inscrita uma dimensão temporal que envolve a ação e a organização no interior das redes. É nesse sentido que buscamos realizar uma análise sobre a inserção de João Surá em redes mais amplas ao longo do tempo. No transcorrer dos processos que constituem as ações coletivas, a comunidade sempre esteve (e continua estando) inserida em sistemas que impõe restrições e possibilidades à sua consecução, no interior dos quais, a partir de determinadas orientações, se movimentou por meio do estabelecimento de relações com outros grupos, atores e colaboradores. Nesse sentido, à medida em que os sistemas de restrições e oportunidades vão se alterando, os objetivos e as orientações do grupo também se transformam, o que acaba definindo os rumos e a configuração que tomam as ações coletivas ao longo do tempo. Evidencia-se desse modo a relevância que adquire a dimensão temporal na análise das redes, uma vez que muitos elementos que as compõe e, logo, elas próprias, se constituem e se transformam no percurso da ação.

Outra sugestão analítica indicada por Melucci que nos é de grande valia para o caso em tela é que, segundo ele, os movimentos sociais se constituem analiticamente por uma dupla estrutura: a latência e a visibilidade, compondo o que ele chama de modelo bipolar, onde cada

estrutura possui funções diferentes, mas que se inter-relacionam reciprocamente. A latência permite às pessoas experimentarem novos modelos culturais, cria novos códigos culturais e faz com que os indivíduos os pratiquem. A latência alimenta a visibilidade com recursos de solidariedade e com uma estrutura cultural para a mobilização. Por sua vez, a visibilidade reforça as redes imersas, proporcionando energia para a renovação da solidariedade, facilitando a criação de novos grupos e o recrutamento de novos militantes. (MELUCCI, 2001, 1999, 1989b). Para o autor,

Latência e visibilidade são duas condições permanentes dos movimentos e que passam continuamente de uma à outra. Nesta passagem, alguns atores desaparecem, outros se formam, consolidam-se processos de institucionalização e de modernização, mas nascem também novos problemas e se revelam novos espaços de conflitos. (MELUCCI, 2001, p. 123).

Para Melucci (2001, p. 97), a estrutura de latência é submersa, reticular, segmentada, policéfala, na qual "cada célula vive uma vida própria, completamente autônoma do resto do movimento, mesmo mantendo uma série de relações através da circulação de informações e de pessoas". Esta estrutura de rede latente ascende à superfície em momentos de mobilizações, quando as relações entre os atores são explicitadas, para novamente retornar ao tecido cotidiano (MELUCCI, 2001).

Se tomarmos a latência como uma dimensão que alimenta a visibilidade, conforme propõe Melucci, podemos pensar na ocorrência de processos que ocorrem de forma paralela nesta estrutura dos sistemas de ação, aqueles que envolvem um maior grau de formalidade nas relações e aqueles que se dão de modo mais informal. As relações formais, ao lado das informais, compõe um outro fator a ser considerado na análise, que exercem influência sobre as nuances que adquirem a latência e a visibilidade nas redes. Tanto a latência como a visibilidade se apresentam em graus variados, a depender do perfil e da intensidade em que se apresentam as relações, no caso da latência, e para a visibilidade também tem a ver com o empenho de recursos diversos na promoção das ações coletivas e com o contexto no qual se promove a ação.

Os variados graus com que se apresenta a latência nas redes, tomando como referência a comunidade de João Surá, podem ser pensados, de modo genérico, em um horizonte escalar. Na base encontram-se as relações que se dão na esfera do cotidiano da vida comunitária, de modo informal, como aquelas que se dão no âmbito do trabalho ou da religiosidade, por exemplo. Na sequência vêm as relações que se dão no interior da comunidade, mas que se realizam por meio de organizações formais, como a associação. Seguem-se a estas as relações

informais que são estabelecidas entre a comunidade ou suas lideranças com outras comunidades, movimentos, colaboradores e agentes externos. Por fim, encontram-se as relações formais que se dão entre os mesmos.

A visibilidade pode dizer respeito tanto às redes em si como aos grupos que a constituem, como no caso das comunidades. Assim como a latência, a visibilidade também pode se apresentar em graus variados, a depender das relações estabelecidas e do nível de investimento empreendido na consecução de ações, em relação ao tempo, à energia, às estratégias e aos recursos diversos (humanos, financeiros, comunicacionais, etc.). A visibilidade pode se dar em determinados momentos, sendo mais pontual, como no caso da realização de uma manifestação, por exemplo. Mas também é provocada ao longo do tempo, a partir da soma de reflexos produzidos por ações diversas promovidas ao longo do tempo. No caso específico de João Surá, como será explicitado no Capítulo VI, a visibilidade que tem a comunidade atualmente contou com um conjunto de fatores e de relações complexas que foram sendo tecidas com outros grupos, indivíduos e agentes do Estado em determinados momentos.

A visibilidade diz respeito à estrutura da ação coletiva que se faz visível, que se constitui por momentos, espaços e relações de mobilização que se dão na esfera pública, mas que se origina na e se alimenta da estrutura latente das redes submersas do cotidiano. É na visibilidade que é possível identificar mais facilmente os atores que compõe as redes e é onde são explicitadas as relações entre estes atores.

A organização comunitária de João Surá, neste contexto, pode ser compreendida como componente da estrutura de latência das redes das quais faz parte, alimentando uma organização mais ampla que abrange outros atores diversos. Ela também se faz presente na estrutura de visibilidade, ainda que muitas vezes as ações coletivas promovidas em redes das quais participa não se deem em seu nome especificamente, mas sim das redes mais amplas em que está inserida.

A estrutura composta de latência e visibilidade também contém, segundo Melucci (2001), a "força" e a "fraqueza" dos atores coletivos envolvidos nas redes. A força encontra-se fundamentalmente nas possibilidades que as redes oferecem e que outras formas de organização mais estruturadas não garantem, como: a mobilização de solidariedades primárias, a flexibilidade, a maleabilidade, a imediatividade, os canais de expressão direta a questões conflituais e a necessidade de participação. Por outro lado, a fraqueza se encontra principalmente nos riscos e dificuldades que envolvem: a fragmentação, a manutenção de objetivos de longo prazo, a fuga expressiva e a complexidade das decisões e mediações. (MELUCCI, 2001).

A "força", como colocado pelo autor, nos leva a refletir sobre a agência dos atores inseridos nas redes. Ao compor organizações e mobilizações mais amplas, uma comunidade como João Surá denota a capacidade de agência que possui, tanto referente ao grupo como um todo como a suas lideranças, enquanto indivíduos envolvidos mais ativamente nos processos de organização e ação. Além disso, ao realizar ações em conjunto com outros atores, esta agência tende a ser potencializada, o que acaba se refletindo no próprio grupo.

O grau de visibilidade de um movimento social é acompanhado ainda pelas possibilidades de institucionalização, o que pode também ser interpretado como uma ameaça quando se tratam de redes difusas. Quanto mais institucionalizados ou quanto mais "próximos" do Estado encontram-se os movimentos maiores as chances de que estes sejam "diluídos" no transcorrer de processos de institucionalização, como, por exemplo, através da execução de políticas públicas, ou, ainda, de acabarem, em alguma medida, sendo controlados pelo Estado e de terem suas lideranças "cooptadas" para atuarem em espaços e organizações governamentais, riscos estes que também foram apontados por Scherer-Warren (1993).

Aí reside um dos principais paradoxos enfrentados pelos movimentos sociais na atualidade: ao passo que têm parcela de suas reivindicações atendidas via políticas públicas, ou seja, que muitas políticas que se apresentam são fruto de lutas e conquistas dos próprios movimentos, também correm o risco de serem controlados e/ou cooptados pelo Estado através das estruturas de elaboração e execução destas mesmas políticas. Ainda que isso possa de fato ocorrer, não se faz necessariamente livre de estratégias, uma vez que ter uma liderança atuando na estrutura do Estado, por exemplo, em determinados contextos conjunturais pode parecer interessante ao grupo.

Nesse sentido, cabe também pensar a respeito das relações mais próximas estabelecidas entre comunidades e suas lideranças com agentes do Estado, o que também pode se configurar como uma estratégia para estes grupos, que, em alguns casos, acabam contando com o estabelecimento de relações com agentes do Estado sensíveis a suas causas, que se configuram como "militantes" dentro da estrutura do Estado. Situação como esta foi analisada por Gotlib (2016) para o caso da porção paulista do Vale do Ribeira, onde relações estabelecidas entre lideranças quilombolas e agentes do Estado em determinados momentos conjunturais contribuíram para a consecução de ações das (e com as) comunidades da região. Situação semelhante também ocorreu em João Surá, onde as relações com agentes do Estado, muitos dos quais também militantes do movimento negro, que foram tecidas principalmente a partir do ano de 2005, contribuíram para um conjunto de ações empreendidas pela comunidade bem como para a sua visibilidade (LEWANDOWSKI, 2009).

De acordo com Melucci (2001; 1994), a identidade coletiva possibilita aos atores perceberem o campo de relações em que estão inseridos e, assim, estabelecer limites, possibilidades e estratégias da ação. O autor (2001; 1994; 1989a), na intenção de escapar a concepções que abordam a identidade coletiva como um dado, uma essência do movimento, ou como instrumental, fundada sobre interesses objetivos, a define como um processo de construção de um sistema de ação, como resultado de trocas, negociações, decisões e conflitos entre distintos atores, que deve ser ativada continuamente para tornar possível a ação. Para o autor,

(...) a identidade coletiva é construída e negociada através de um processo repetido de ativação das relações que ligam os atores. O processo de construção, manutenção, adaptação de uma identidade coletiva tem sempre dois ângulos: de um lado, a complexidade interna de um ator, a pluralidade de orientações que o caracteriza; de outro, a sua relação com o ambiente (outros atores, oportunidades/vínculos). (MELUCCI, 2001, p. 69).

Como já destacado anteriormente, a comunidade de João Surá se identifica com a identidade quilombola, se auto reconhecendo enquanto comunidade remanescente de quilombo. No entanto, no seio das mobilizações protagonizadas em redes, a identidade coletiva do grupo acaba sofrendo um tipo de composição com outras identidades, que se originam a partir de outros movimentos sociais, que não o quilombola, com os quais mantêm relações, como será explicitado no Capítulo VI. Exemplo disso é a identificação com a figura do "ameaçado por barragens" (Moab), com a do "atingido por barragens" (MAB) ou com a do "ameaçado pela mineração" (MAM) em determinadas ocasiões em que o grupo ou alguns de seus indivíduos se envolvem em ações coletivas promovidas por algum destes movimentos. Não significa que, nestas ocasiões ou durante o período em que se identificam com outras identidades, deixem de lado a identidade quilombola, pelo contrário, acionar a identidade quilombola em outros espaços de mobilização pode potencializar a luta empreendida no campo da questão quilombola, que é também atravessada por temas diversos, sendo estratégico para o próprio movimento quilombola.

Nesta parte do texto, buscamos pensar nosso objeto de estudo pela perspectiva de movimentos sociais enquanto redes, de acordo com a proposta teórico-analítica de Melucci, da qual extraímos elementos que nos auxiliam na compreensão da inserção de João Surá em redes ao longo do tempo e a partir de dentro do grupo. Na sequência, buscaremos complementar esta proposta analítica para que seja possível compreender os sentidos e as dimensões que adquirem as suas expressões de resistência, que, por serem múltiplas e multifacetadas, chamamos aqui de "re-existências".

2.2 REDES DE RE-EXISTÊNCIAS

Anteriormente, nos utilizamos em alguns momentos do caso da Conaq para ilustrar algumas possibilidades de compreender como se dá a inserção da comunidade de João Surá em redes mais amplas. Mas não pretendemos limitar nosso olhar para este caso, nem para a inserção da comunidade em redes realizada somente por meio de relações estabelecidas desde suas representações formais, como pela associação, pela Fecoqui ou pela Eaacone, por exemplo.

Tendo isso em vista, atentaremos aqui para algumas questões analíticas relevantes que não foram de todo respondidas até o momento. Entendemos, primeiramente, que a comunidade em seu interior já apresenta redes de solidariedade que alimentam relações historicamente, o que demanda um olhar mais atento para a sua organização interna. Depois, vemos que as formas por meio das quais se expressam a resistência do grupo são múltiplas e multifacetadas, o que conjuga na demanda anterior a necessidade de definir melhor o que seria então esta resistência do grupo e de que maneira ela se apresenta através das relações tecidas com outros atores inseridos nas redes.

Nesse sentido, no texto que segue buscamos apresentar nossa concepção acerca dos processos de resistência para poder compreender como estes são empreendidos pelo grupo ao longo de sua inserção em redes mais amplas, mas que se dão, fundamentalmente, desde seu lugar.

2.2.1 Territorialização das lutas na América Latina

Na atualidade latinoamericana é possível identificarmos alguns elementos comuns que têm atravessado ações protagonizadas por movimentos sociais diversos, como indígenas, camponeses e quilombolas, por exemplo. Entre origens, influências, reivindicações, modos de organização e de realização de ações coletivas pode-se perceber a existência de traços comuns que aproximam os grupos e que conferem assim um caráter particular às lutas promovidas em nosso continente nas últimas décadas.

Raúl Zibechi (2007, p. 21) afirma que os movimentos sociais na América Latina passam por uma transição, "que los separan tanto de lo viejo movimiento sindical como de los nuevos movimientos de los países centrales". Para o autor, uma das características distintivas dos movimentos sociais latinoamericanos na atualidade é a "mestiçagem" que se origina a partir das influências de principalmente três correntes político-sociais que nasceram na região e que

têm configurado a estrutura ética e cultural dos grandes movimentos, que são: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a teologia da libertação; a insurgência indígena e sua cosmovisão que se contrapõe à ocidental; e o guevarismo que inspira a militância revolucionária (ZIBECHI, 2007a; 2003).

O atual movimento quilombola, bem como a correlata organização das comunidades quilombolas, contou, em grande medida, com a colaboração de diversos atores durante seu processo de constituição. Exemplos mais marcantes disso foram as relações estabelecidas entre comunidades negras rurais anteriores à elaboração do artigo 68, como apontado no Capítulo I, e entidades ligadas à Igreja Católica, como as CEBs e a CPT, sindicatos e o movimento negro urbano, dentre outros. No transcorrer destas relações, alguns elementos constitutivos daqueles atores acabaram exercendo influências sobre o caráter que toma o posterior movimento quilombola propriamente. Além disso, com a ratificação da Convenção 169 da OIT pelo Brasil, a partir de 2002, consolida-se uma aproximação do movimento quilombola com outros grupos de distintas origens étnicas que se organizam para reivindicar seus direitos, o que também vai influenciar as organizações e mobilizações promovidas pelo movimento quilombola em alguma medida, uma vez que compartilham de algumas pautas comuns de luta.

Percebe-se que o atual movimento quilombola, bem como a organização que vem sendo promovida pelas comunidades que ele representa, seja em nível local ou regional, acaba sendo herdeira desse processo de organização mais longo que tem se dado, ao menos, desde a década de 1970, em conjunto com outros atores. Ou seja, as redes constituídas ao longo desse processo, nas diferentes escalas de organização e ação, exerceram influências sobre a configuração que o movimento quilombola toma na atualidade. Desse modo, as influências exercidas por meio das relações estabelecidas com outros atores e "correntes", como colocado por Zibechi, somam-se às especificidades étnicas e demandas particulares dos grupos que compõem a identidade atual do movimento.

Em João Surá, como será explicitado ao longo do texto, estas relações estabelecidas com outros atores no decorrer do tempo, ao menos desde a década de 1970, foram e têm sido determinantes para a configuração atual da organização comunitária, bem como para a sua inserção em redes mais amplas. Nesse processo, a comunidade – ou algumas de suas atuais lideranças – estabeleceu relações com diversos atores, como entidades ligadas a Igreja Católica (CPT e Pastorais) e até mesmo com um militante da guerrilha armada Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), como veremos ao longo dos Capítulos III e IV. Além disso, estas relações também se estenderam para outros atores, como movimentos sociais, ONGs,

universidades, pesquisadores e agentes do Estado, o que, em conjunto com o anterior, implicou em influências na configuração da organização atual da comunidade.

Além das influências que marcam as suas origens, o autor identifica ainda sete características que os movimentos sociais latinoamericanos compartilham e que os singularizam em relação aos movimentos existentes, principalmente aqueles localizados na Europa e nos Estados Unidos na atualidade, que são: as raízes territoriais, a autonomia política, a afirmação da identidade e da diferença, a educação própria, o papel das mulheres na organização social e política, a relação não hierárquica com a natureza e no trabalho, e as formas de ação autoafirmativas. (ZIBECHI, 2007a; 2007b; 2003).

Todas estas características, em maior ou menor grau, são evidenciadas na luta quilombola atual: suas raízes territoriais encontram-se inscritas tanto nas suas formas de vida e de organização política quanto no território como próprio objeto de luta; o movimento mantém sua autonomia ao não se vincular a organizações institucionalizadas, como partidos políticos, sindicatos e ao Estado; a identidade do movimento é afirmada em todos os espaços, mesmo aqueles promovidos por outros movimentos e organizações dos quais alguns de seus representantes acabam participando; uma educação que responda às especificidades das comunidades quilombolas também tem sido objeto de luta, como reflete o caso de João Surá, que tem na educação escolar quilombola uma das suas primeiras demandas junto ao Estado; as mulheres têm assumido papel de destaque nas organizações quilombolas, como em João Surá, onde a presidência da associação, assumida por duas vezes consecutivamente por mulheres, reflete a inserção política das mulheres desta comunidade; e as relações com a natureza são colocadas no conjunto da pauta de diversas organizações que representam estas comunidades, como, por exemplo, no caso do Moab no Vale do Ribeira, que tem na proteção da natureza um de seus pontos de pauta.

De todas estas características comuns, afirma Zibechi, a territorialização dos movimentos sociais é a mais importante, pois é partir dela que deriva grande parte das demais (ZIBECHI, 2007a; 2007b; 2003). A concepção de que o território possui certa centralidade nas lutas sociais atuais é corroborada por diversos outros autores que investigam a atuação e configuração de movimentos sociais na América Latina, como Gohn (2011; 2008), Svampa (2010), Porto Gonçalves (2015), Escobar (2010; 2014), Fernandes (2005), dentre outros.

Gohn (2011; 2008) aponta que a categoria território é ressignificada pelos movimentos sociais, distanciando-se da concepção convencional da geografia onde era interpretada mais por seus aspectos físico-espaciais, dando lugar assim para a compreensão de ações coletivas localizadas. Svampa (2010) também destaca que a categoria ganha uma ampliação de sentido,

sendo agora concebida por uma dupla perspectiva, tanto como habitat quanto como comunidade de vida, encontrando-se no centro das reivindicações e mobilizações protagonizadas por movimentos camponeses e indígenas.

O território se transforma em *locus* de ação e enunciação de diversos grupos sociais, especialmente povos indígenas, comunidades camponesas e tradicionais, como no caso das comunidades quilombolas. No território é possível observar expressões tanto das diversas formas de dominação que incidem sobre estes grupos quanto das resistências por eles oferecidas. É desde este lugar que se apresentam e lutam os sujeitos da ação e é a partir daí também que são estabelecidas relações e articulações para a consecução de ações coletivas em maior escala, como em redes.

Para Svampa (2009, p. 13), a territorialidade se configura assim como uma das dimensões que compõe os movimentos sociais latinoamericanos na atualidade, onde "el territorio aparece como un espacio de resistencia y también, progresivamente, como un lugar de resignificación y creación de nuevas relaciones sociales". Para Zibechi (2007b), é a partir das relações sociais estabelecidas desde o território que se constitui coletivamente uma nova sociedade.

Uma forma de pensar a luta protagonizada pelas comunidades, desde as comunidades, é a partir da perspectiva da territorialização das lutas, como indicado anteriormente. Zibechi (2007) compreende os conflitos sociais como conflitos territorializados e afirma que, frente à reconfiguração territorial promovida pelo avanço da globalização sobre os povos do nosso continente, os setores populares e indígenas vêm colocando em marcha seus próprios movimentos, caracterizados por uma forte clivagem territorial. Tendo em vista as particularidades históricas e socioculturais que marcam as lutas sociais na América Latina, o autor nos alerta sobre a importância de situar as análises sobre a ação coletiva a partir das relações sociais e dos territórios, o que propicia a emergência de outros conceitos relevantes como autonomia, cultura e comunidade, por exemplo (ZIBECHI, 2007).

As lutas protagonizadas na América Latina em anos recentes nos colocam novas questões para pensar a ação coletiva desde o Sul. Uma primeira questão que merece olhares mais atentos é a própria noção que temos a respeito de quem são estes sujeitos. Pensar em termos de lutas territorializadas implica considerar seus protagonistas, enquanto atores coletivos centrais das ações, não somente movimentos sociais no sentido corrente do termo, mas também os grupos sociais territorializados representados, por exemplo, por povos indígenas, comunidades camponesas e comunidades tradicionais, como, neste caso, as comunidades quilombolas.

Alguns autores têm insistido nesta questão por compreenderem que abordar a ação coletiva, especialmente no cenário latinoamericano atual de lutas, pela perspectiva teórico-analítica disponível sobre movimentos sociais incorre-se no risco de invisibilizar o papel fundamental exercido por grupos comunitários nestes processos, os quais, muitas vezes, não se encontram organizados em movimentos sociais formais. Ou seja, analisar um movimento social como dado, como algo definido e homogêneo, conforme apontado por Melucci, pode implicar em dificuldades em expressar na análise a capacidade de agência que as próprias comunidades possuem, a qual, defendemos aqui, é de extrema relevância para os processos de mobilização.

Assim, ao lutarem por seus territórios, para os quais reivindicam a titulação definitiva, as comunidades quilombolas estão lutando por seus lugares de vida e também de luta. É desde o território quilombola que emerge a luta quilombola, em sentido amplo, ao passo que é este mesmo território que dá sustentação e sentido à luta quilombola mais ampla. A luta, por esta perspectiva, parte de cada comunidade, que, ao reivindicar seus direitos, age em defesa de seus bens naturais e culturais e de seu modo de vida, intrinsecamente relacionados ao seu território. É a partir de cada território em si e em função destes que emerge uma luta mais ampla, que se expressa no movimento quilombola em nível nacional.

2.2.2 Re-existências em movimento

As observações acerca da territorialização das lutas na América Latina apontadas acima nos auxiliam a pensar sobre os processos de resistência que emergem desde as comunidades quilombolas. Entendemos que para o caso de João Surá estes processos de resistência têm se dado desde seu território, que se configura como lugar de vida e lugar de luta por excelência. É a partir deste lugar que são estabelecidas as relações entre a comunidade e outros atores e é partir dele que adquirem sentido as ações coletivas promovidas pela comunidade ao longo do tempo.

Os processos de resistência empreendidos por estas comunidades serão tratados aqui como "re-existências", termo com o qual pretendemos abarcar a amplitude, a pluralidade e a complexidade com as quais se expressam estes processos. Longe de ter um sentido de estagnação, de uma cultura que se mantém imóvel no tempo e no espaço, nos referimos à resistência fundamentalmente como reação oferecida à dominação exercida sobre os grupos subalternizados. No entanto, ao passo que reage o grupo também se reinventa, se transforma. Nesse sentido, tratam-se assim de re-existências, no plural, para contemplar a diversidade de

sujeitos que podem estar envolvidos nestes processos e o amplo espectro de relações e ações que o termo pode conter.

A expressão tem inspiração na proposta de Porto-Gonçalves, para quem pensar a partir das relações estabelecidas pela colonialidade do poder¹⁷ implica em assumir a existência de outras matrizes de racionalidade, que resistem e "r-existem" desde o início do processo de colonização. Para o autor,

(...) mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior (...), temos r-existência, (...) uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias (...) a partir de um *topoi*¹⁸ (...), de um lugar próprio, tanto geográfico quanto epistêmico (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 165).

A noção de "lugar", como utilizada por Porto-Gonçalves, amplia os horizontes de compreensão de lugar enquanto base territorial, como discutida anteriormente a partir das colocações feitas por Zibechi. Aqui, o lugar assume também um caráter epistêmico, que representa as especificidades que atravessam as diferentes matrizes de racionalidades que operam nestes lugares, como nas comunidades quilombolas. A resistência, por esta perspectiva, se apresenta de várias formas, podendo significar uma reação explícita ou se expressar de maneira muito sutil, por exemplo. No caso das comunidades quilombolas, a resistência passa pela sua própria existência. Afinal, não foi um movimento social organizado que assegurou a permanência destes grupos em seus territórios durante seus séculos de existência. Há outros elementos que, inscritos na racionalidade própria destes grupos, em seus modos específicos de viver, de se organizar e de agir, têm contribuído para a sua existência ao longo do tempo e para a constituição de suas formas de organização e de ação coletiva atuais.

É na esfera da vida cotidiana que estas comunidades estão o tempo todo lutando de diferentes formas, seja no trabalho, na religiosidade ou em outros espaços de sociabilidade que constituem a vida comunitária. Re-existir, então, assume um sentido de existir novamente, pois não se trata de existir ao longo do tempo sempre de um mesmo jeito, para resistir os grupos vão, paulatinamente, existindo de várias formas. Re-existir implica em mudanças, na reinvenção de formas de existência, no tempo e no espaço. Assim, não é a continuidade da existência da comunidade por si só que garante a sua manutenção, mas a reinvenção de suas

17 Colonialidade do poder é uma concepção proposta por Aníbal Quijano (2000), para pensar as expressões de dominação na América Latina, herdeiras, em certa medida, da dominação colonial exercida por países europeus sobre os povos de nossa região.

18 *Topoi* é uma expressão cunhada por Boaventura de Sousa Santos para se referir aos lugares comuns de uma determinada cultura (SOUSA SANTOS, 2010).

formas de existência e resistência, que vão se reconfigurando à medida em que o grupo vai respondendo a novos contextos e conflitos.

Para pensar a resistência das comunidades quilombolas em uma perspectiva de sua existência histórica, Souza (2008) propõe a noção de "aquilombar-se", como uma expressão que denota a ação empreendida por estas comunidades ao longo do tempo e que, assim, tem assegurado a sua existência. De acordo com a autora, aquilombar-se é

(...) uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes. Esse existir tem um movimento fortemente voltado para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas entre si e que, num movimento mais amplo e recente, une as comunidades de distintas regiões. (SOUZA, 2008b, p. 106).

O movimento quilombola atual, por esta perspectiva, olhando para as comunidades que ele representa, se configura como um novo movimento social no sentido de que está reinventando a sua existência, mas tem como base uma existência de séculos. É uma nova configuração política. A questão que se coloca então é como que esses séculos de existência e de resistência do grupo permitiram a ele inserir-se no contexto atual de organização e mobilização no qual se apresenta?

Olhar mais atentamente para as próprias comunidades, buscando compreender as formas como se expressam e se desenvolvem seus processos de resistência torna-se uma questão relevante para pensarmos, principalmente, a dimensão da latência, como colocado por Melucci. A latência, conforme já mencionamos acima, pode ser observada por diferentes níveis de análise. Nesse sentido, entendemos aqui que ela se expressa também desde a comunidade, a partir das relações sociais que se (re)produzem no interior da vida comunitária e que vão constituir a base de organizações e ações mais amplas que se dão em redes, as quais, sob determinadas circunstâncias, se tornam visíveis.

Olhar com mais atenção para a esfera do cotidiano que constitui os movimentos sociais, mais especificamente, em nosso caso, para o cotidiano da vida comunitária, pode contribuir para compreendermos como grupos como este se inserem em espaços mais amplos de organização e mobilização, onde constituem-se as redes. Entendemos ser neste espaço particular que se constroem as bases que dão sustentação para ações e organizações mais amplas, como ações coletivas e redes de movimentos sociais. Por esta perspectiva, compreende-se que processos "emancipatórios" ou "libertários" podem ser observados em esferas mais

amplas e complexas do que tão somente a partir das ações visíveis promovidas por movimentos sociais formalizados, originando-se, *a priori*, no dia-a-dia dos sujeitos subalternizados.

Ao abordar a resistência do cotidiano exercida por grupos sociais "dominados", James Scott (1990) nos interpela a pensar que é nos espaços comuns de sociabilidade da vida em comunidade, naqueles onde ocorrem as ações promovidas no cotidiano dos indivíduos, que se elaboram o que o autor chama de "discursos ocultos". Tais discursos se expressam em variados espaços e de maneiras diversas, como, por exemplo, em falas, atos, gestos, canções, versos, danças, festejos e rituais protagonizados no interior da vida comunitária. Estes discursos, mais do que representarem práticas cotidianas inscritas no universo cultural específico do grupo, podem conter ou representar críticas ao poder dominante. Para o autor, os discursos ocultos podem tornar-se "discursos públicos" *a posteriori*, serem visibilizados em momentos oportunos, conforme o desejo ou impulso dos indivíduos em questão o possibilitarem, o que depende de fatores como o sentimento de segurança ou de revolta que os envolve em dado momento, por exemplo. (SCOTT, 1990).

A resistência do cotidiano, conforme pensada pelo autor, responde a contextos em que a ação explícita é dificultada, dado o nível de subordinação e opressão vivenciados pelo grupo sob determinadas circunstâncias, onde o conflito é invisibilizado pelo exercício da força do poder dominante. Mas entendemos que estas formas de resistência se expressam em diversos contextos, dentre os quais no interior de comunidades quilombolas. A riqueza de manifestações e expressões culturais contidas nestas comunidades por si só já denotam uma dimensão da sua resistência. Mas podemos ampliar esta noção de resistência para pensar situações em que são elaborados discursos ocultos que explicitam mais diretamente situações de opressão vivenciadas pelos grupos.

Tomamos como exemplo o caso da comunidade de João Surá, a qual tem vivido nas últimas décadas sob um contexto de certa liberdade de ação e expressão, o qual a leva inclusive a realizar denúncias públicas com certa frequência acerca dos problemas por ela enfrentados. No entanto, em diversa ocasiões, a comunidade ou alguns de seus membros se veem diante de situações que demandam maior cautela em relação àquilo que é expressado publicamente, o que implica em acionar determinadas estratégias de comunicação e expressão, de modo geral, para evitar certos conflitos que podem ser prejudiciais ao grupo. Assim, quando ocorre um encontro público com algum agente externo, de modo geral, as palavras tendem a ser cuidadosamente medidas até que se tenha um diagnóstico mais preciso acerca do contexto no qual se inserem as relações que estão sendo estabelecidas, mantidas ou modificadas nesta ocasião.

Uma outra perspectiva que aponta para a necessidade de olhar para as expressões de resistência contidas no cotidiano da vida comunitária é apresentada por Gustavo Esteva (2012), quem defende que está ocorrendo uma insurreição diante de nossos olhos, a qual temos dificuldades em enxergar devido aos "filtros ópticos" que são dados como estabelecidos. Para o autor, esta insurreição em curso se dá na esfera da vida cotidiana, em espaços comuns que compõe as relações no interior da vida comunitária, como na alimentação, na educação, na saúde, na moradia e na economia, por exemplo. Esteva defende que, para que possamos explorar as formas como esta insurreição se expressa no cotidiano, devemos substituir estes substantivos, que representam "'necesidades' cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas cada vez más incapaces de satisfacerlas" por verbos como comer, aprender, curar, habitar ou trocar, "en los cuales se expresa el intento de recuperar agencia personal y colectiva y habilitar caminos autónomos de transformación social" (ESTEVA, 2012, s/p).

Em sua concepção, o autor se refere a práticas e ações comunitárias que, ao menos localmente, são capazes de subverter questões impostas pela ordem dominante. Em anos recentes, cada vez mais evidenciam-se em discursos e orientações de movimentos sociais diversos uma revalorização de saberes e práticas comunitárias que contém algum potencial de transformação social, caso sejam tomadas como referência por um número maior de indivíduos ou grupos.

Para exemplificar o poder de alcance de ações promovidas em âmbito comunitário, Zibechi (2006) aponta o caso de uma insurreição boliviana ocorrida em 2003, na região de El Alto, na Bolívia, quando moradores instauraram governos locais, por meio de juntas de vizinhos e outras instâncias, suplantando o Estado. Desse modo, o autor confere destaque para a ação coletiva no âmbito comunitário, apontando que uma ação de grande envergadura como esta de que trata só é possível graças à densa rede de relações que se estabelece entre as pessoas do lugar. O autor defende que estas relações também se configuram como formas de organização, que se dão na vida cotidiana, em relações de amizade, companheirismo, vizinhança, compadrio e parentesco, da mesma ordem de importância de organizações institucionalizadas, como sindicatos, partidos e o Estado. (ZIBECHI, 2006).

Além da relevância que assume o lugar, geográfico e epistêmico, como colocado por Porto-Gonçalves, bem como a esfera do cotidiano para a compreensão de ações empreendidas por grupos como as comunidades quilombolas, por exemplo, entendemos que devem ser considerados, de igual maneira, outros elementos e formas que constituem as ações coletivas promovidas por estes grupos que se originam a partir das relações estabelecidas entre estes ou alguns de seus membros e outros atores. É nesse sentido que a proposta de pensar em termos

de "re-existências", no plural, ganha forma, pois pretendemos neste momento ao menos esboçar um desenho analítico que possa dar conta de abarcar as múltiplas e diversas expressões de resistências que se apresentam desde a comunidade de João Surá.

No transcorrer dos processos de resistência, que se dão ao longo do tempo, entendemos que, ao reinventar a sua existência, a comunidade não só transforma, adapta e ressignifica suas práticas, estratégias e formas de organização e ação, desde dentro, como também as reelabora a partir das relações tecidas com outros atores, com o mundo externo. Nesse sentido, a noção de re-existências que propomos incorpora também as ações que são promovidas por meio de organizações formais ou por meio de relações tecidas com estas organizações. Ou seja, suas re-existências se expressam a partir de seu lugar, mas contam também com influências de conhecimentos, práticas e experiências externas que são, em alguma medida, incorporadas em suas formas de organização e ação. As re-existências, nesse sentido, adquirem uma dimensão temporal e se expressam também em grupos que se mostram mais abertos para o desenvolvimento de relações externas.

A noção que propomos de re-existências, por fim, contempla ainda os processos de organização e mobilização promovidos em redes, a partir de relações estabelecidas nas mais variadas esferas de ação. Entendemos que estas redes de re-existências, então, se expressam de diversas formas, que incluem desde as redes informais, constituídas no cotidiano da vida comunitária, passando por redes também informais, nas quais são tecidas relações entre a comunidade ou alguns de seus membros e outros atores, e chegando às relações de caráter mais formal, que se estabelecem tanto interna quanto externamente a partir de relações tecidas por meio de organizações formalizadas.

Arturo Escobar (2010, p. 120) afirma que "las redes de movimientos sociales se construyen a partir de la resistencia y de las prácticas basadas-en-lugar, y contribuyen reconfigurar el mundo de acuerdo con diferentes parámetros y inquietudes". Para o autor, as lutas baseadas no lugar produzem, através das redes, "glocalidades", uma vez que se configuram culturalmente conectando lugares e criando outros espaços e mundos regionais (ESCOBAR, 2010).

Por esta perspectiva, tendo como referência a comunidade de João Surá, compreendemos que as redes mais primárias, que se encontram na base da organização comunitária e, logo, de qualquer outra forma de organização que esta comunidade venha a constituir através de redes de relações, são as redes formadas por laços de parentesco, de vizinhança e de amizade. Estas se configuram como o primeiro espaço onde se desenvolvem

redes de solidariedade internas, que animam e fortalecem o grupo, estendendo-se para as relações travadas entre a comunidade e outros grupos.

Entre João Surá e outras comunidades do Vale do Ribeira também se constituem redes de parentesco, de vizinhança e de amizade, ainda que em menor grau do que com a anterior. Aparece-nos assim uma nova expressão das redes, que são as próprias redes de comunidades, que se estendem destas comunidades para níveis regionais, estaduais e federal, tendo suas representações, neste caso, no Moab/Eaacone, para o Vale do Ribeira, na Fecoqui, para o Paraná, e na Conaq, para o Brasil. Aqui evidencia-se uma transição de formas de relações, que vai desde a esfera do cotidiano da vida comunitária, de caráter informal, e chega a esferas mais amplas, onde se estabelecem relações formais e informais. Assim, à medida em que ampliam-se estas redes de relações que são tecidas desde a comunidade vão sendo produzidas glocalidades, a partir das conexões promovidas entre lugares diversos.

Um ponto importante de se ressaltar é que as redes de re-existências, em suas mais diversas formas de expressão, também contêm uma dimensão temporal. Estas redes se constituem ao longo do tempo, atravessando uma série de situações e contextos, a partir das relações que vão sendo tecidas entre os atores. Assim, pensar as redes de re-existências em uma perspectiva temporal nos possibilita compreender os processos que levam uma comunidade, como João Surá, a inserir-se em redes mais amplas.

PARTE I – LATÊNCIAS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL: DO COTIDIANO DA VIDA COMUNITÁRIA À REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS

Nesta Parte do texto, que inclui os capítulos III e IV, buscamos promover uma abordagem mais centrada nas esferas que integram a estrutura de latência que compõe a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere. Trazemos a comunidade de João Surá como referência, a partir da qual nos propusemos a desvendar como ocorreu o processo de sua inserção na rede de movimentos sociais que se constituiu na região do Vale do Ribeira na década de 1990. Para a realização desta tarefa, encontramos na trajetória de Seu Benedito Pereira, uma antiga liderança comunitária local, um fio que nos possibilitou percorrer os trançados que envolveram João Surá nesta rede ao longo do tempo.

Seu Benedito Pereira, mais conhecido na região como Dito Baitaca, nasceu em 1935 na comunidade de Praia Grande (SP), mas cresceu, constituiu família e viveu até o fim de seus dias na comunidade vizinha de João Surá, onde tornou-se uma liderança local, vindo a envolver-se com a organização das comunidades negras rurais que emergiu no final da década de 1980 e início da década de 1990 no Vale do Ribeira. De situações constitutivas de sua trajetória, extraímos elementos significativos para compreender como se deu esse processo de organização na região, bem como da inserção de João Surá nele. A trajetória de Seu Benedito também nos traz elementos que evidenciam expressões da organização social da comunidade, que vão desde a esfera do cotidiano da vida comunitária até a constituição de uma rede de movimentos sociais na região do Vale do Ribeira.

Nesse contexto, com o Capítulo III buscamos realizar uma contextualização de João Surá em um período que precede a emergência desta rede de movimentos sociais na região, momento em que ocorreram transformações significativas na vida comunitária e que, ao longo do tempo, também vão contribuir para despertar mudanças em suas formas de organização. Ao mesmo tempo, buscamos apresentar alguns elementos que compõe dinâmicas de organização da comunidade, especialmente relacionadas à produção e comercialização de alimentos, e influências exercidas pela religiosidade na organização social local. Este capítulo também é atravessado por circunstâncias sob as quais se deu a formação política de Seu Benedito nesse período, intimamente ligada a esse processo, o que será relevante para compreender o seu envolvimento posterior com a organização das comunidades.

No Capítulo IV, por sua vez, buscamos apresentar então como se deu o processo de inserção de João Surá na organização das comunidades que se processava no Vale do Ribeira naquele período e, em conjunto, a emergência de uma rede de movimentos sociais que a

envolveu. De outro lado, buscamos também apresentar expressões da organização comunitária de João Surá promovida no cotidiano inscritas nas formas de trabalho coletivo, as quais se mostram relevantes para a compreensão da inserção da comunidade em organizações mais amplas, como a rede de movimentos sociais. Novamente, a trajetória de Seu Benedito é o fio com o qual tecemos este capítulo.

CAPÍTULO III – ENTRE REPRESSÃO E SUBVERSÃO: FORMAÇÃO POLÍTICA E "ESPIRITUALIDADE"

Neste capítulo buscamos realizar uma contextualização de João Surá durante o período de vigência do regime militar no país, no qual a comunidade vivenciou uma série de experiências que provocaram transformações significativas na vida comunitária e que, ao longo do tempo, também vão contribuir para despertar mudanças em suas formas de organização e contribuir para o estabelecimento de relações com outros atores. Ao mesmo tempo, buscamos apresentar alguns elementos que compõe dinâmicas de organização internas da comunidade, especialmente relacionadas à produção e comercialização de alimentos e a expressões da religiosidade local.

Na primeira parte do texto são abordadas questões mais diretamente relacionadas com a atuação do Estado em João Surá durante o regime militar e os principais desdobramentos que esta atuação teve para a comunidade, apontando para a constituição de um cenário de conflitos agrários no qual a comunidade acaba sendo inserida. Na segunda parte do texto promovemos uma abordagem sobre expressões de resistência ao regime militar evidenciadas na comunidade nesse contexto, tendo como fio condutor passagens que se deram na trajetória de Seu Benedito Baitaca, mais especificamente, que apontam para um processo de formação política por qual ele passou a partir de experiências vivenciadas nesse período. Finalizamos este capítulo então com uma abordagem sobre o papel exercido pela Igreja Católica na comunidade, por meio da qual buscamos explicitar de que forma ela promove implicações na organização interna comunitária, e sobre o papel de articulador que Seu Benedito desempenhava no interior da comunidade, que se explicitava, principalmente, na forma específica como ele atuava em ocasiões de celebrações e festejos religiosos realizados no local.

Desse modo, pretendemos explorar dinâmicas que se processaram no interior da comunidade naquele período que delineiam o cenário a partir do qual esta vai iniciar seu envolvimento em novas formas de organização, o que se dá, primeiramente, com a inserção de Seu Benedito na organização das comunidades negras rurais do Vale do Ribeira no início da década de 1990, o que será abordado no capítulo seguinte. Entendemos que se faz necessário compreender o contexto no qual a comunidade se inseria no momento em que passa a se envolver com novas formas de organização e estabelecer relações com outros atores, pois este contexto nos fornece elementos que são relevantes para compreender os motivos que a levaram a tal envolvimento. Cabe ressaltar que enfatizamos a trajetória de Seu Benedito Baitaca nesse processo, como será evidenciado nas duas últimas partes deste capítulo, principalmente pelo

fato de ele ter sido uma das primeiras pessoas da comunidade a se envolver com a organização das comunidades negras rurais no Vale do Ribeira, a partir da qual emerge a rede de movimentos sociais em que João Surá se insere, o que também teremos como fio condutor do próximo capítulo.

3.1 REFLEXOS DA DITADURA MILITAR EM JOÃO SURÁ

De todos os capítulos desta tese este é o que contém informações que mais me causaram surpresa durante a realização da pesquisa. Pensar João Surá em um contexto de ditadura militar por qual o país passou entre os anos de 1964 e 1985, à primeira vista, me pareceu algo simples, pois não imaginava, de início, que pudesse encontrar na história da comunidade algum fato relevante que destoasse da vida aparentemente pacata que levam as famílias no lugar. Não supunha, por exemplo, que o Estado, à época, tivesse qualquer atitude em relação àquele grupo com vistas a exercer o controle de possíveis atos subversivos. Também não imaginava que, nesse contexto, haveriam sujeitos que questionassem a ordem vigente e se colocassem contra o poder estabelecido. Enfim, não conseguia conceber de que forma a conjuntura política do país naquele período poderia ter exercido influências nas transformações por quais a comunidade passou desde então e tampouco que isso tudo poderia estar relacionado a mudanças recentes por quais João Surá tem passado.

Durante a pesquisa pude perceber que as comunidades camponesas que foram afetadas pelo regime e, diga-se, resistiram a ele, não são somente aquelas que o enfrentaram explicitamente e que, por isso, entraram para a história escrita, mesmo que esta tenha sido publicizada depois do fim do regime, como no caso emblemático das Ligas Camponesas. Ressalta-se assim, novamente, a importância da realização de estudos sobre estas comunidades que, ao olhar para o cotidiano dos sujeitos, possam contribuir para tirar o véu de romantismo e silenciamento que encobre e invisibiliza a sua história.

Se tivesse perguntado de forma direta e objetiva para as pessoas que entrevistei ou com qualquer outra talvez que tenha conversado na comunidade como foi a atuação do regime militar no local certamente não teria chegado a compreender a dimensão dos reflexos que esta teve em João Surá e na vida das pessoas do lugar. Isso só foi possível por meio de uma tarefa delicada de correlacionar fatos e atores e trançá-los no tempo e no espaço para então analisá-los de modo contextualizado.

3.1.1 A entrada de empreendimentos externos no território e a emergência de conflitos agrários¹⁹

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas em João Surá pela entrada de empreendimentos externos no seu território, processo que teve início com a atuação do Estado no local em dois momentos subsequentes. Na década de 1970 se deu a execução do Projeto Integrado de Colonização Marquês de Abrantes, que, sob a incumbência do Incra, promoveu a regularização fundiária em uma grande parcela deste território, concedendo títulos de propriedade privada às famílias residentes no local bem como a terceiros. Na década de 1980, a criação do Parque Estadual das Lauráceas, promovida pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Paraná (ITC), promoveu um reordenamento fundiário na outra porção do território, que não havia sido objeto de titulação na década anterior.

Estas ações, executadas sob uma política de desenvolvimento do Estado, provocaram uma compressão territorial nas terras da comunidade e a desestabilização de relações no interior do grupo. Além disso, contribuíram também para a entrada de empreendimentos externos em seu território, que se deram sequência, representados pela monocultura madeireira (de eucalipto e de pinus) e pela pecuária extensiva, os quais passaram a ocupar parte expressiva do território e despertar uma série de conflitos com a comunidade.

Os projetos de desenvolvimento implantados na região a partir da década de 1970 impactaram profundamente as dinâmicas internas que constituíam o território de João Surá. Esses projetos, executados de maneira autoritária, repressiva e expropriatória, foram gestados no governo militar sob uma política de modernização conservadora do campo, forjados sob uma intenção de ocupação e controle territorial que buscava se justificar em um projeto de desenvolvimento.

A existência de focos de resistência ao governo militar no campo nesse período acentuou a presença do Estado em várias regiões no país. No caso do Vale do Ribeira ocorreu uma ofensiva militar às organizações políticas de luta contra a ditadura que atuaram na região, como foi o caso da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) que, sob o comando de Carlos Lamarca, realizou treinamentos militares e enfrentamentos ao exército brasileiro no final da década de 1960 e início da década de 1970.

¹⁹ O conteúdo abordado nesta parte 3.1.1 é resultante de parte de uma pesquisa sobre conflitos territoriais vivenciados pela comunidade de João Surá, realizada por mim junto de Cassius Marcelus Cruz e Antônio de Andrade Pereira, no ano de 2016, que culminou com a publicação do capítulo de livro intitulado “Que desenvolvimento é esse? Conflitos territoriais e racismo no quilombo João Surá/PR”, que compõe a obra “Abordagem sociológica sobre a população negra no estado do Paraná (RAGGIO, BLEY e TRAUCCZYNSKI, 2018). Portanto, maiores informações acerca destes conflitos podem ser obtidas na referida publicação.

Cabe destacar que o campo, nesse contexto, era visto como um espaço que, em certa medida, ameaçava o poder militar, dado o histórico de guerrilhas e revoltas que ocorreram nessa época no país. José de Souza Martins (1994) aponta que o temor de uma revolução camponesa naquele período levou o governo militar a adotar medidas específicas de repressão no campo, como a "doutrina do cerco e do aniquilamento", por exemplo. Segundo o autor, com as ofensivas militares contra a Guerrilha do Araguaia, nos anos de 1970, é reforçada uma compreensão do Estado sobre a questão agrária mais como uma questão militar do que uma questão social (MARTINS, 1994).

Nesse sentido, a execução de projetos de desenvolvimento nas áreas que se estendiam ao longo da bacia do Rio Ribeira se configurou como uma estratégia de reforço da presença do Estado na região. Silveira (2003) destaca alguns reflexos da política de desenvolvimento levada a cabo na porção paulista do Vale do Ribeira, explicitando a relação desta política com a atuação da VPR:

Após o fim da guerrilha de Lamarca, começa a implantação de projetos de desenvolvimento no Vale do Ribeira, por meio da SUDELPA – Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista. Assim, em todo o Vale, terras começam a ser vendidas e/ou griladas, e populações rurais começam a abandonar as áreas florestais. O regime de propriedade privada começa a imperar sobre os regimes costumeiros de uso comum da terra, e os conflitos são generalizados. A entrada de grandes empreendedores significou também o início do processo de remoção da floresta. (2003, apud FERNADES, 2007, p. 97)

No Vale do Ribeira paranaense, sob o mesmo discurso desenvolvimentista, se processou dinâmica semelhante. Em 1973 o Governador do Estado do Paraná à época propôs o Projeto Ribeira, que visava “encontrar soluções adequadas ao desenvolvimento de uma das regiões mais pobres do Paraná”, alegando que na “parte Paulista do Vale do Ribeira o governo daquele Estado já (...) [estaria] tomando medidas neste sentido” (DIÁRIO DO PARANÁ, 4/4/1973, p. 3). No ano seguinte, o governador subsequente lançou o Programa Integrado de Desenvolvimento do Litoral e Alto Ribeira (PRODELAR), que se alegava ter como objetivo incentivar o desenvolvimento industrial e agropecuário das regiões do Vale do Ribeira e Litoral paranaense, sendo que o desenvolvimento agropecuário estava atrelado ao projeto de regularização fundiária executado no Vale do Ribeira (DIÁRIO DO PARANÁ, 1975).

Ao se referir ao Vale do Ribeira, inclusive ao município de Adrianópolis, era comum [e ainda é] o governo utilizar termos pejorativos para designar uma realidade socioeconômica e cultural que destoava do perfil industrializado e urbano no qual se espelhavam os projetos de desenvolvimento para a região. Em notícia veiculada pelo Diário do Paraná, em 27 de janeiro de 1974, por exemplo, Adrianópolis é citada como compondo um conjunto de "municípios-

mortos", que "vegetam paralisados", ao lado de outros municípios das regiões do Vale do Ribeira e Litoral paranaense, com os quais o Estado teria uma dívida que deveria ser quitada mediante a concretização de ações de desenvolvimento destas regiões executadas por meio do PRODELAR. Assim, municípios caracteristicamente rurais acabavam sendo considerados mortos, logo, não desenvolvidos.

O desenvolvimento, enquanto construção discursiva da modernidade, como colocado por Escobar (2007), produz uma gramática a partir de significantes estereotipados como "subdesenvolvido", "região mais pobre", "municípios mortos", "vale da miséria", entre outros termos empregados comumente para caracterizar o Vale do Ribeira e, assim, se justificar como um projeto de "salvação". Esta perspectiva oculta a diversidade sociocultural da região, caracterizando-a por aspectos negativos que têm como referência a economia do mercado capitalista e um modelo de sociedade urbana e industrial. Legitimado por esta gramática, o projeto de desenvolvimento imposto à região sobrepôs às comunidades locais uma realidade estranha, pautada na racionalidade instrumental moderna capitalista que teve como efeito a compressão e limitação do acesso aos territórios bem como implicações nas formas específicas de organização local.

Em João Surá, a atuação do Incra naquele período e, depois, do ITC, implicou na desestabilização de normas próprias de organização social e das dinâmicas que envolviam as relações com o território. De posseiros, ocupantes de terras de família, parte dos membros da comunidade passaram a proprietários de terra, de lotes, enquanto que outra parcela permanece enquanto posseira. Tal fato implicou inclusive em discordâncias entre famílias locais sobre o processo de titulação do território quilombola, onde alguns dos então proprietários temem ser prejudicados com uma titulação coletiva da área que possa limitar as formas de uso de suas terras, bem como uma possível intenção futura de adquirir ou vender suas terras. A entrada de fazendeiros e de empresas do setor madeireiro no local, além de reduzir o tamanho das terras disponíveis para o uso das famílias e promoverem acentuados danos ambientais no território, também geraram conflitos no interior da comunidade, especialmente por conta de relações de trabalho estabelecidas entre alguns de seus membros e aqueles a quem encontram-se subordinados, os quais acabam exercendo influência sobre as relações comunitárias.

A entrada e o avanço desses agentes e empreendimentos externos no território de João Surá a partir da década de 1970 pode ser lida como constitutivos de um contexto de emergência de conflitos fundiários no local que vão compor o cenário de fundo no qual emergem, tempos depois, novas formas de organização comunitária, como o envolvimento na organização das comunidades no Vale do Ribeira, que será abordado no próximo capítulo, e a constituição da

associação e de outras organizações representativas dos interesses da comunidade, como será abordado nos Capítulos V e VI.

3.2 ARES DE REVOLUÇÃO

Em uma das inúmeras tardes que passei conversando com Dona Joana (81), esposa de Seu Benedito, na varanda de sua casa, ela me confessou o medo que estava sentindo de que a "revolução" estivesse voltando. Dizia ela que, tendo vivido durante o período da "revolução", sabia o perigo que isso representava para a comunidade e que, por precaução, já estava pensando em estocar em sua casa certa quantia de alguns itens básicos para a sobrevivência no local, como sal e querosene, pois o restante daquilo que seria indispensável para se viver em João Surá, que são os alimentos, sua família teria plantado na roça. Mencionou ainda, nesse contexto, o "cuidado" que tinha com Antônio Carlos, seu filho, quem passava dias fora de casa envolvido em "reuniões".

A conversa em questão foi realizada na semana que precedeu a votação do *impeachment* da presidenta eleita Dilma Rousseff (PT) no Congresso Nacional, o que Dona Joana via com maus olhos e temor. A "revolução" para Dona Joana seria a ditadura militar, regime sob o qual recordava com pesar das dificuldades vividas pelas famílias da comunidade, que chegavam ao ponto de não disporem de condições para adquirir itens tão básicos para a vida doméstica, como sal e querosene. Antônio Carlos se posicionou contrário ao grupo que defendia o *impeachment* da presidenta e, assim como seu pai o foi um dia, ele também se posicionaria contrário a um grupo político que assumisse a gestão do governo sob um regime de "revolução".

Durante a vigência do regime, os militares erigiram um discurso no qual o momento em que tomaram o poder foi representado pela figura da revolução, construída em contraponto à revolução comunista, que, de acordo com a visão deles, estaria ocorrendo sob o governo de João Goulart. Justificava-se assim o feito do golpe de 64, revestindo-o de uma aparência de legitimidade, no qual o grupo alegava tomar o poder em defesa da democracia, da economia do país e contra forças subversivas representadas pelos movimentos sociais. Tratar-se-ia então, na realidade, de uma contrarrevolução, em oposição à revolução socialista, aquela que se encontrava em curso em Cuba, por exemplo. (CARDOSO, 2011).

Para Dona Joana, neste caso, a adoção do termo revolução não implicou na interiorização daquele conteúdo contido no discurso propagado pelos militares à época do regime, mas sim na construção de um significado particular que o termo assumiu para ela a

partir de sua própria experiência de vida durante o período, materializado nas dificuldades que se impuseram sobre a comunidade bem como nas ameaças que pairavam sobre aqueles que se opunham à ordem vigente.

O texto que segue traz como pano de fundo este antagonismo que se expressa no termo revolução em João Surá, onde, durante a "revolução", a comunidade passa a conviver com Pedrão, um "revolucionário", que, se opondo ao regime militar, vai desenvolver um trabalho de formação política no local. A presença dele em João Surá vai promover transformações significativas na vida comunitária, em especial na trajetória de Seu Benedito, e, inclusive, na vida política do próprio município, como será explicitado adiante.

3.2.1 O Baile de Família e a autoridade do Estado

Dentre os fatos mais significativos que ocorreram durante o período da ditadura militar em João Surá que envolveram Seu Benedito encontra-se o seu explícito posicionamento contrário ao regime militar, o qual evidencia-se em várias ocasiões narradas por seus filhos durante as entrevistas realizadas, como no caso do Baile de Família. Na narrativa que segue abaixo, seus filhos, Antônio Carlos e Dona Clarinda, descrevem como era este baile e narram também um dos desdobramentos que um baile realizado na casa de Seu Benedito durante o período da ditadura militar teve para ele, fato sobre o qual nos apoiamos para realizar a abordagem desta parte do texto:

Antônio Carlos: E ele brigava, ele brigava, que o pessoal, inclusive, ele com o véio Cira [tio], várias vezes eles discutiram na estrada, né comadre? Discutiram na estrada por causa dessas coisas! Você vê, quanto que papai tinha esse problema com questão das outras lideranças também. O véio Pascoal, por exemplo, pro papai, essa questão de autoridade não teria que ter muita influência aqui dentro. Você dançar "baile de família", ele via isso como uma coisa familiar né. E pro véio Pascoal não, tinha que ser legitimado, você tinha que ir lá na delegacia, tirar o alvará, pra você ter uma autorização pra fazer o baile. E pro papai não!

Dona Clarinda: Essa semana ainda eu tava falando (...), eu tenho medo de negócio de baile, porque meu pai quase foi preso por causa de baile!

Antônio Carlos: Baile de família!

Lene e Cassius: Em que época que foi isso?

Dona Clarinda: Faz tempo! Eu era criança, tinha uns 15 anos, acho. Era só eu de menina em casa, mas tinha as crianças que eram homens, e ameninada gostava de se reunir e dançar baile.

Antônio Carlos: O papai gostava mesmo!

Dona Clarinda: Um dia era na casa de um, outro dia na casa de outro e outro sábado na casa de outro. Então, naquele sábado nós achamos que era conveniência de fazer lá em casa. Daí a gente combinou de fazer um baile lá, um dava querosene, outro dava café, outro dava rapadura, né, pra fazer café de madrugada... E a gente se reunia e fazia assim aquela reunião, de fazer o baile. Daí nós fizemos o baile, deu trabalho pro meu pai consentir com nós pra deixar, mas no final nós vencemos ele e ele deixou.

Daqui a pouco varou um ofício pra ele lá! Que era pra ele ir lá na delegacia. Aquele sarnento [véio Pascoal] tinha dado parte dele.

Antônio Carlos: (...) era tudo por política já. Por causa de política! Porque papai, na época do Osmar, o Osmar era MDB e o Melo, que era na época, acho, não me lembro quem que era, da ARENA! E aí, o véio Pascoal era favorável a esse partido da ARENA e papai era do MDB! Junto com o Osmar, Osmar era bem novo ainda.

Dona Clarinda: O MDB era de esquerda já?

Antônio Carlos: Não, não é que era da esquerda, mas pra nós, naquele tempo, entendia que o MDB era melhor que a ARENA né! Esse era o entendimento. Então, o que que aconteceu, quando o Osmar chegou, com essa nova proposta, de um trabalho diferente e tal, meu pai já se juntou com o Osmar, porque ele não aceitava o trabalho do véio Pascoal.

Dona Clarinda: É que o véio Pascoal falava assim que ponhava milho na coqueira, ponhava sal no cocho e todo mundo obedecia. Aquele lá era "voto à cabresto", que eles falavam.

Antônio Carlos: E meu pai não aceitava isso né. O pai nunca aceitou isso!

Dona Clarinda: E chegou o Pedrão junto depois de uns tempos.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, Clarinda de Andrade Matos, 59, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

O Baile de Família tratava-se de um pequeno baile, realizado com certa frequência, de um modo improvisado, que reunia jovens da comunidade para dançar, assemelhando-se ao que hoje chamam no local de "bailinho"²⁰. De acordo com Dona Clarinda, o "véio" Pascoal teria feito uma denúncia à polícia sobre a realização do baile em sua casa, motivo pelo qual Seu Benedito recebera uma intimação para comparecer à delegacia de Adrianópolis.

Pela idade de dona Clarinda, supomos que tal fato ocorreu provavelmente no ano de 1974, período marcado por acentuada repressão e violência por parte do regime militar, o qual, por meio do Ato Institucional nº 5 (AI-5)²¹, proibia, dentre outras coisas, a realização de reuniões. Pascoal, que foi professor em João Surá, teria feito a denúncia contra Seu Benedito com base no AI-5, entendendo que o baile de família se tratava de uma reunião ("a meninada gostava de se reunir pra dançar") e que, portanto, deveria ser autorizado pela polícia local, pois tinha de "ser legitimado". Por sua parte, Seu Benedito compreendia o baile "como uma coisa familiar" e, assim, dispensava a autorização da polícia para a sua realização.

Antônio Carlos explica que a denúncia realizada por Pascoal "era por questão política", uma vez que ele era partidário da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), partido político que

20 Em João Surá participei de vários "bailinhos", que são realizados nas casas de jovens da comunidade. Geralmente, os bailinhos ocorrem nos finais de semana, sexta-feira ou sábado à noite, sendo organizados em geral com um ou dois dias de antecedência e até no mesmo dia, para os quais necessita-se apenas de convidados e música, que pode ser tocada por músicos da comunidade com instrumentos como violão, sanfona e pandeiro, ou em som mecânico. Alguns tomam cerveja e, eventualmente, o bailinho é acompanhado também de churrasco ou outras comidas, onde cada um acaba levando um prato.

21 O AI-5, promulgado por Costa e Silva em 1968, fechou o congresso por tempo indeterminado, decretou estado de sítio, cassou mandatos de prefeitos e governadores e proibiu a realização de reuniões, tendo sido revogado por Geisel em 1978 (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2018).

apoiava o governo militar, enquanto que Seu Benedito seria simpatizante do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), o qual representava a oposição ao governo²². Os ideais democráticos de Seu Benedito o levavam a ter desentendimentos na comunidade, não só com Pascoal, mas inclusive com Seu Dito Cira, o tio que o criou. Segundo Antônio Carlos, seu pai "achava que essa questão de autoridade não teria que ter muita influência aqui dentro", no interior da comunidade, o que o levava a se posicionar contrariamente a práticas antidemocráticas, como o "voto à cabresto", característica do coronelismo.

Pascoal cultivava certo poder no interior da comunidade, onde seu trabalho como professor lhe conferia status e respeito. De acordo com alguns relatos de membros da comunidade que obtive durante conversas informais, Pascoal teria causado sérios problemas para famílias de João Surá, devido a seu modo de agir²³. Além disso, ele teria sido um reconhecido feiticeiro local, como registrado por Cambuy (2011), o que, somado com o anterior, o tornava também uma pessoa temida pelos moradores da comunidade. O conflito entre Seu Benedito e Pascoal se dava assim pela revolta daquele contra o modo autoritário e truculento de agir de Pascoal a quem enfrentava, o que se reflete nos diferentes posicionamentos políticos tomados por eles.

São seus ideais democráticos que determinam o posicionamento partidário de Seu Benedito, quem entendia que "naquele tempo" "o MDB era melhor que a ARENA", mesmo que não fosse necessariamente de esquerda, como ressalta Antônio Carlos. Seu Benedito, apoiou Osmar Maia, candidato à prefeito de Adrianópolis, quem teria chegado com uma "nova proposta" de trabalho, que se distanciava da forma de trabalhar de Pascoal. De acordo com Antônio Carlos, Osmar teria se filiado ao MDB e, com a redemocratização do país, teria "partido pro PT" anos mais tarde. Apesar de sua "nova proposta", verificamos que Osmar foi eleito prefeito de Adrianópolis em 1976 pela ARENA, segundo dados do Tribunal Regional eleitoral do Paraná (TRE, 2018). Ele foi novamente eleito prefeito do município no ano de 1988, pelo PTB, e em 2005, pelo PMDB (TRE, 2018). Também foi candidato à prefeito, não eleito, em 1972, pela ARENA III e, em 1996, pelo PSDB (TRE, 2018).

22 O bipartidarismo foi implantado no Brasil por meio do Ato Institucional nº 2, sob o governo de Castello Branco, sistema que vigorou entre os anos de 1966 e 1979. Além da ARENA e do MDB, outros partidos continuaram a existir clandestinamente, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), a Ação Popular (AP), o Partido Operário Revolucionário (Port) e a Política Operária (Polop). (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2018).

23 Pascoal teria sido responsável pelo desaparecimento de porcos do mato na comunidade, os quais eram alvo de caça no local, bem como pelo suicídio de um pai de família por causa de suas criações que avançavam sobre as roças deste, o que também foi registrado por Cambuy (2011), o que fez com que o sujeito chegasse a não ter alimentos suficientes para o sustento dos filhos, segundo relatos de membros da comunidade.

Esse episódio do Baile de Família, que envolveu Seu Benedito, de um lado, e Pascoal, de outro, trata-se de um fato representativo do período que a comunidade viveu sob o regime militar, onde Seu Benedito se configurou como uma oposição ao governo, que combatia os ditames de Pascoal, enquanto que este representou a voz autoritária e repressiva do governo, quem exigia que as normas impostas pelo regime fossem seguidas, contando para tanto com a força policial. A realização do baile, assim, se constituiu na comunidade como um ato subversivo, uma vez que, mesmo ciente das restrições impostas pelo regime sobre a organização de reuniões, Seu Benedito consentiu a sua realização dentro de sua própria casa, se eximindo de solicitar a anuência da polícia. A partir disso, podemos verificar que a atuação do regime militar sobre a comunidade, ainda que, neste caso, de forma mais branda e velada, se deu com a imposição autoritária de normas externas que feriam as normas próprias do grupo.

Algumas relações que Seu Benedito estabeleceu nesse período vão ser determinantes para o seu posterior envolvimento político, bem como para o futuro político do próprio município. Osmar Maia, por exemplo, mesmo tendo sido eleito pela ARENA na década de 1970, duas décadas depois vai compor um grupo que iniciou as discussões sobre o PT em Adrianópolis, participando da fundação do partido anos mais tarde no local. Inserido nesse contexto também encontrava-se Pedrão, figura que exerceu forte influência sobre a trajetória de Seu Benedito naquele período, como será abordado a seguir.

3.2.2 Um "revolucionário" na comunidade

Em entrevista realizada com Antônio Carlos e Dona Clarinda, pedimos para que nos relatassem como se deu a chegada de Pedrão em João Surá e como foi a sua atuação na comunidade:

Antônio Carlos: Ele chegou aqui fugido.

Dona Clarinda: Pedrão sofreu tortura também! O Pedrão ficou preso, né compadre?

Antônio Carlos: Foi. Porque esse Lamarca veio aqui pra essa linha. Na época do Lamarca, ele chegou aqui em 72, acho, nessa época.

Dona Clarinda: Ele deixou a Dona Cida lá na, ele namorava a Dona Cida lá na Pariquera, daí deixou ela lá, veio morar aqui, fez uma casa, formou a vida dele comendo virado de feijão na vizinhança aqui, daí ele voltou lá em Pariquera, casou com ela e trouxe ela embora. (...).

Lene: Eles chegaram antes do Inbra?

Antônio Carlos: Antes do Inbra! Eles chegaram antes do Inbra. Foi na véspera, que o Inbra tava chegando aqui, mas ela e o Pedrão já tavam aqui. Aí eles fizeram a escola na barra da Forquilha ali, no terreno que era do véio Ciro, bem na barra do rio Forquilha. E o Pedrão trabalhava já negociando... Ele começou o boteco aqui, aqui na comunidade, onde é a casinha da Dolores ali, mais ou menos, dali ele mudou no Fogaça e do Fogaça ele mudou lá pra baixo, aí ele conseguiu comprar já o bar que era do Ito lá. Daí ele mudou pra lá. Então, nessa linha de tempo, ele também tinha um

terreno aqui na entrada, próximo do parque aqui. Quando ele trouxe a Dona Cida pra morar ele trouxe ali até, a primeira moradia dele. Depois, ele foi mudando e mudou a casa lá onde que ele tinha o boteco. (...).

Lene: E sobre ele ter relação com o grupo do Lamarca, a comunidade sabia?

Antônio Carlos: Não. Ficou sabendo depois. Quero dizer, papai com o Pedrão conversava isso.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, Clarinda de Andrade Matos, 59, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

Pedrão, na realidade, se tratava de um codinome utilizado por Edson Aparecido de Oliveira, que chegou em João Surá entre os anos de 1971 e 1972, onde estabeleceu residência e permaneceu até meados da década de 1990. A adoção do codinome se deu para que Edson pudesse ocultar sua verdadeira identidade e, assim, dificultar o trabalho de buscas realizado pela polícia militar do estado de São Paulo, bem como do exército brasileiro, que estariam à sua procura. Ele teria relações com o grupo de guerrilha Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), liderado por Carlos Lamarca, o qual estabeleceu uma base de treinamento em uma área no município de Jacupiranga (SP), no Vale do Ribeira, região onde ocorreu a Guerrilha do Vale do Ribeira, no ano de 1970, que se deu com o enfrentamento do grupo de Lamarca ao exército.

Apesar de não encontrarmos registros que nos levem a comprovar a participação direta de Pedrão na VPR, de acordo com Antônio Carlos, ele próprio teria mencionado o fato para seu pai. Na base de dados do Departamento Estadual de Ordem Política e Social do Estado de São Paulo (DEOPS-SP), disponível na página da *web* do Arquivo Público do Estado de São Paulo (2018), encontramos dois documentos que se tratam de fichas do DEOPS que fazem referência a uma pessoa chamada Edson Aparecido de Oliveira. Um deles, sem data, trata-se de um registro de ocorrência, no qual consta que ele teria efetuado um "golpe da encomenda", por meio do qual teria se apresentado em um local como empregado de uma firma e fugido com a mercadoria. O outro, datado de 1976, se refere à comutação de uma pena para 11 anos de reclusão, imposta pelo Estado de São Paulo, sobre a qual, no entanto, não encontramos informações sobre a pena inicialmente imposta, nem sobre o ato cometido e em que ano. De acordo com tais documentos ainda, Edson teria nascido em 1946, o que condiz com o período de nascimento de Pedrão. Ainda assim, não é possível afirmar que se trata da mesma pessoa.

Pedrão teria chegado em João Surá "fugido", depois de ter sido apreendido pela polícia na cidade de São Paulo, conforme nos informou João Martinho, em entrevista realizada em dezembro de 2018, quem nos relatou o fato, que teria sido contado a ele pelo próprio Pedrão. Segundo João, Pedrão estava sendo levado preso por um policial, quando, algemado, teria feito um "jogo de corpo" e, assim, derrubado o policial de cima de um viaduto em São Paulo. Depois disso, foragido, se escondera nos fundos de uma padaria, debaixo de um monte de lenha

utilizada no forno de assar pão, quando o padeiro o teria encontrado durante a madrugada e o ajudado a tirar as algemas para partir. De lá, Pedrão teria saído em fuga mata adentro pelo interior do Vale do Ribeira até chegar em João Surá, já no estado do Paraná, onde encontrou condições favoráveis para permanecer.

Durante os primeiros meses de estadia em João Surá Pedrão "formou a vida dele comendo virado de feijão na vizinhança", como disse Dona Clarinda, e "pedia palha pra um, fumo pra outro", tendo chegado "só com as mãos", como nos informou João Martinho. De acordo com João, quando Pedrão chegou à comunidade "procurou o morro mais alto que tinha para fincar uma bandeira", dizendo a comunitários que "sabia andar no mato melhor que qualquer um" no lugar, carregando debaixo dos braços um livro, que seria uma espécie de manual de sobrevivência. João Martinho alega que, de fato, ele sabia se virar, que entrava na floresta sem receio e que se caracterizava por ser um homem alto, forte e valente.

3.2.3 A "revolução" mercantil

Pedrão também era perspicaz com os negócios, a partir do que levou a vida desde que chegou em João Surá até a sua morte, em 2012, já na comunidade de Porto Novo, ainda em Adrianópolis. Segundo Antônio Carlos nos relatou, em entrevista realizada em dezembro de 2016, ele começou a vida no lugar "comprando um porco fiado", a partir do qual fez espetinhos para vender na festa de Santo Antônio iniciando assim suas atividades mercantis na comunidade, tendo, logo na sequência, comprado um terreno em troca de "um garrafão de pinga". Este terreno localizava-se na região de João Surá onde chamam de "sertão", área atualmente próxima ao parque, distante no núcleo sede da comunidade, onde Pedrão estabeleceu sua "primeira moradia" e para onde levou morar consigo a sua esposa, que trouxe de Pariquera-Açu (SP), município do Vale do Ribeira, tempos depois.

Ele abriu um bar, inicialmente montado em uma casa de taipa alugada, que viria a mudar de lugar por duas vezes, mudanças estas que acompanharam a sua prosperidade nos negócios, sendo que o último bar que teve já era de sua propriedade e se configurava como um pequeno mercado local, onde grande parte das famílias de João Surá adquiriam produtos, conforme nos informou João Martinho. Com a chegada do Incra, Pedrão aproveitou a ocasião e também adquiriu um lote de terra na comunidade, em 1975, que foi titulado em seu nome, segundo consta nos dados do levantamento da cadeia dominial da área (INCRA, 2009).

João Martinho nos explica que, durante um certo período, além das vendas realizadas em seu armazém, Pedrão também passou a adquirir porcos de famílias da comunidade e

revendê-los, em grande quantidade, à cantina da antiga empresa mineradora Plumbum, que ficava na comunidade de Vila Mota, em Adrianópolis. De igual maneira, comprava a produção de feijão local e a revendia ao banco, sendo que o próprio João Martinho chegou a "negociar bastante feijão com ele", como nos informou. Ainda segundo João, "ele dizia que o pessoal de João Surá era muito burro, que não sabia ganhar dinheiro" e que nas festas, onde se realizava o tradicional leilão de carne de porco, "ele vendia porco frito em pedaços menores e num preço mais acessível, lucrando muito com isso, o pessoal ia lá e comprava tudo dele".

Percebe-se assim como Edson encontrou em João Surá um ambiente favorável para levar sua vida como Pedrão, quem contou com a solidariedade de famílias locais que o acolheram em sua chegada, ainda que desconhecessem de início a sua origem e os motivos que o teriam levado até a comunidade. Também contribui para a vida tranquila que levou no lugar o relativo isolamento em que pode viver longos anos na comunidade, de certa forma, protegido da perseguição sofrida pelo regime militar. Mas a presença de Pedrão em João Surá, mais do que a surpresa que causa a sua trajetória precedente, promoveu mudanças significativas na vida e na organização comunitária, devido à nova forma de fazer negócios que desenvolveu no local, por um lado, e pela sua atuação política no interior da comunidade, por outro.

Por conta de seu modo característico de realizar negócios, Pedrão acabou introduzindo lógicas mercantis externas ao local, as quais vão provocar alterações em formas tradicionais de organização e de realização de trocas na comunidade. Exemplo disso é a sua iniciativa em comercializar o porco em pedaços durante a realização da festa de Santo Antônio. Ao vender o porco em pedaços pequenos, ele vendia mais e, assim, lucrava mais, ao passo que provocava uma queda nos lances dados durante o leilão do porco, o qual atualmente já não faz mais parte da festa.

O ato da comercialização direta de produtos no interior da comunidade, ou seja, a troca que envolve dinheiro, encontra dificuldades de se realizar entre seus membros, inclusive nos dias atuais. Sendo a comunidade constituída por núcleos de "parentadas", como evidenciado no RTID (FERNANDES, 2007), a comercialização entre os membros da comunidade pode ser dificultada por conta das estreitas relações de parentesco existentes em seu interior. Uma vez que "com parente não se neguceia", conforme discutido por Woortmam (1990), a solução para aqueles que tem a pretensão de comercializar os seus produtos acaba sendo encontrada muitas vezes na venda para fora da comunidade. Daí deriva um outro problema, enfrentado pela maior parte dos membros do grupo até a atualidade, que é a dificuldade de escoamento da produção por falta de veículo para o transporte, uma vez que não se utiliza mais o transporte fluvial e nem

por meio de burros, como antigamente, e poucos produtores dispõem de veículos motorizados que possam ser utilizados para este fim.

Desse modo, tanto formas de troca direta de produção entre parentes e vizinhos ainda são frequentemente realizadas como outros meios de comercialização são utilizados, que não seja a venda direta no interior da comunidade, algo ainda hoje pouco usual. A dificuldade em se "neguear com parentes" pode ter levado os produtores da comunidade a desenvolverem estratégias alternativas de comercialização e troca, o que, por sua vez, também pode ter colaborado para o desenvolvimento de formas particulares de organização social e produtiva.

Nesse contexto, Pedrão acabou sendo favorecido por estas dificuldades de comercialização que a comunidade enfrentava como também acabou colaborando para a organização produtiva em João Surá. Ele desempenhou um papel de mediador nas trocas mercantis na comunidade, adquirindo produtos de uma família e revendendo-os a terceiros de fora, assim, a transação mercantil ocorria por intermédio dele, o que evitava a ocorrência de tensões ou constrangimentos na comercialização entre parentes. Além disso, ele demonstrou ter habilidade com os negócios, desenvolvendo na comunidade práticas que ali ainda não eram conhecidas.

3.2.4 A amizade, o "radinho" e a formação política

Pouco tempo depois de chegar em João Surá, Dona Cida, esposa de Pedrão, tornou-se professora de uma escola primária local, passagem sobre a qual Antônio Carlos nos fez um relato:

Lene: Ele veio morar aqui antes de casar?

Antônio Carlos: Nessa época, foi acho que 71 ou 72. Ele chegou e aí ele ficou um tempo, mas acho que foi muito rápido né, ele já constituiu família com a Dona Cida. E aí ele trouxe a Dona Cida, porque na época a Dona Cida trabalhou aqui, no Fogaça aqui, na época do Melo. (...). Ela trabalhou na época do Melo ali, aí depois de um tempo, o Melo contratou ela, depois que passou...

Lene: Ela trabalhou como professora?

Antônio Carlos: É, mas ela nem sabia do que que ela tava dando aula, entendeu?! Porque ela chegou pra trabalhar, mas a ideia do Pedrão era que ele queria trazer arma! A ideia de Pedrão, ele contava pra nós, ele conversava com nós isso! A ideia era de que ele queria trazer armas pra nós! E já ensinar nós a trabalhar com as armas naquela época. Mas a ideia era de que Dona Cida vinha fazer o trabalho primeiro. E aí, ele trabalhava com a Dona Cida e Dona Cida vinha trabalhar com nós! Só que quando a Dona Cida foi, eu não sei como que foi a questão de organizar pra legitimar ela como professora aqui pra trabalhar, que já era época do Melo e o Melo era da ARENA ainda naquela época. E daí quando, nessa linha de tempo, de 72, que o Pedrão chegou e a Dona Cida (...), nessa linha de 73, ele ficou com a Dona Cida, daí a Dona Cida trabalhou ali na escolinha, que era ali, pra lá do ribeirão. Aí ela deu aula pra nós – eu

não estudei ali –, depois, quando o Incra chegou, o Incra botou a escola lá no Guaracuí, na Forquilha.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

De acordo com Antônio Carlos, Dona Cida teria ido à comunidade para trabalhar como professora, mas Pedrão teria outras intenções que incorporavam o trabalho realizado por ela como meio de "ensinar" pessoas da comunidade "a trabalhar com armas naquela época". É interessante observar que, coincidência ou não, levar treinamento de guerrilha para comunidades rurais foi um dos objetivos contidos no plano de trabalho da escola de guerrilha da VPR, como informa um comunicado da VPR, de autoria de Lamarca, escrito em 1970²⁴.

Na visão de João Martinho, Pedrão "se deu muito bem na comunidade", estreitando laços a ponto de ter tido amigos e até compadres. Uma destas amizades era com Seu Benedito, que tinha grande consideração por Pedrão. João Martinho nos disse que seu pai "era muito puxa-saco dele", que "ia a cavalo no bar que ele tinha na vila e ficava às vezes até 3 horas da manhã escutando conversa dele". O conteúdo das conversas que Seu Benedito tinha com Pedrão teriam, de acordo com João, um caráter centralmente político: "Ele ficava falando de democracia, de política, imagina, nós nem sabia ainda o que que era democracia! [risos]. Contava todas as histórias dele pra papai." Estas histórias pessoais contadas por Pedrão se referem às suas supostas passagens pela militância política, inclusive pela VPR, bem como pela sua fuga para João Surá. Ao mesmo tempo em que buscava informar Seu Benedito sobre a conjuntura política do país e, nesse contexto, contextualizar a relevância de seu posicionamento, Pedrão acabava exercendo, em certa medida, uma formação política também sobre seus filhos, especialmente João Martinho e Antônio Carlos, como explicita João: "Eu era pequeno, tinha 12 anos na época. Ficava junto com papai escutando as histórias dele, (...) deitava embaixo do cavalo e ficava lá escutando até papai ir embora. Ele foi um professor pra nós".

Antônio Carlos também traz na memória recordações dessas passagens, destacando, assim como o fez seu irmão, que eram crianças na época e, por isso, não compreendiam o conteúdo das conversas travadas entre Pedrão e Seu Benedito:

Lene: Eles tavam sempre em contato?

Antônio Carlos: Sempre em contato! Aí, eles trabalhavam com nós.

Então, como nós era criança, a influência que nós tinha com o Pedrão é que o Pedrão falava um monte de coisas pra nós mas nós não entendia nada, não sabia nada. Então,

24 O documento encontra-se disponível na página da web:

<https://www.documentosrevelados.com.br/repressao/comunicados-da-vanguarda-popular-revolucionaria-vpr-uma-das-organizacoes-da-resistencia-as-ditadura/>.

o que nós pegava era com relação daquilo que papai ouvia no rádio. O que ele ouvia no rádio, ele ouvia o Projeto Minerva, ali que ele se instruía mais no que ele ia ouvindo. E aí, ele conversando com o Pedrão, eles iam trabalhando essa questão de formação.

(...) Então, nesse tempo, o que mais interessa pra nós, nessa articulação, que na eleição da, na época que o Tancredo Neves foi eleito, na época das Diretas Já!, essa movimentação toda, o papai acompanhava pelo Projeto Minerva. Papai acompanhava pelo Projeto Minerva e se articulava junto com o Pedrão.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

Ainda que não compreendessem, Seu Benedito também se dedicava a explicar aos filhos e, então, junto de Pedrão, iniciaram um trabalho de formação política com os meninos, conforme explicita a fala de Antônio Carlos, ao afirmar que os dois estariam sempre em contato e "trabalhavam com nós". É relevante mencionar que Seu Benedito não teve escolarização, não aprendeu a ler nem a escrever. Mas, nesse período, o rádio foi de extrema importância para sua formação, o que é destacado tanto por Antônio Carlos como por João Martinho e Dona Joana:

Papai gostava muito de política. Ele ficava escutando no rádio as notícias, sempre sabia o que tava acontecendo. Ele sempre dizia pra nós desde quando era pequeno pra nós se preocupar com a política, porque isso influencia a vida da gente. E ele tinha razão.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, dezembro de 2018).

Depois que nós casamos, nós tinha um radinho, naquele tempo. (...). Daí, ele pegava o radinho, quando ele trabalhava na roça bastante, tudo nós trabalhava na roça né, daí nós chegava em casa, eu ia fazer comida pra nós, ele pegava, ponhava um pouquinho de pinga no copo, sentava na ponta dessa mesa que eu tenho aqui na cozinha, escutava como é que era, como é que não era e preço de mercadoria, e ele foi se incentivando naquelas coisas... até que ele, daí quando veio esse movimento aqui na Praia Grande.

(Joana de Andrade Pereira, 81, dezembro de 2016).

Nas narrativas dos três familiares entrevistados evidencia-se que o fato de Seu Benedito ouvir o rádio se associa à sua formação e engajamento políticos. Ele ouvia com frequência o "Projeto Minerva²⁵", como menciona Antônio Carlos, o que teria contribuído para a sua compreensão em relação aos assuntos que conversava com Pedrão. Além disso, conforme nos informaram João Martinho e Dona Joana, Seu Benedito também ouvia as notícias veiculadas pela rádio, no programa A Voz do Brasil, onde ele "escutava como é que era, como é que não era e preço de mercadoria".

25 O Projeto Minerva foi um programa de ensino à distância veiculado pela rádio que tinha por objetivo preparar alunos para a realização de exames supletivos de Capacitação Ginásial e Madureza Ginásial. Promovido pelo governo federal, o programa era transmitido obrigatoriamente por todas as rádios do país durante o ano de 1970 e início da década de 1980. (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2018).

Uma vez que todo o conteúdo veiculado pelas rádios à época passava pela rígida censura do regime militar, seria difícil imaginar como Seu Benedito teria tido uma formação crítica mediada exclusivamente pela rádio. Apesar de o rádio ter sido importante para a formação de Seu Benedito nesse período, foram as conversas com Pedrão que possibilitaram que ele filtrasse e contextualizasse aquilo que ouvia na rádio de acordo com a conjuntura política do país, assim, "conversando com o Pedrão eles iam trabalhando essa questão de formação", como nos informa Antônio Carlos, "ele acompanhava pelo Projeto Minerva e se articulava junto com o Pedrão".

A rádio, nesse contexto, tendo contribuído para a formação política de Seu Benedito, também exerceu influências sobre o seu envolvimento político, inclusive na organização das comunidades que ocorrera no Vale do Ribeira na década de 1990 que envolveu a comunidade de Praia Grande, como será abordado no próximo capítulo, o que é explicitado na fala de Dona Joana, quem diz que, a partir daquilo que ouvia na rádio, "ele foi se incentivando naquelas coisas... até que ele, daí quando veio esse movimento aqui na Praia Grande."

Segundo nos relatou João Martinho, apesar da certa facilidade com que Pedrão se estabeleceu em João Surá, muitas pessoas na comunidade tinham um olhar desconfiado sobre ele e um estranhamento acerca de seu posicionamento político, "diziam que ele era comunista, que não era pra gente andar junto com ele". Mas, para Seu Benedito isso nunca foi problema, pois conseguia compreender de onde vinha e por quais motivos era proferido este tipo de discurso.

A relação de amizade que mantinha com Pedrão era tal que Seu Benedito se dispunha inclusive a se colocar em situações de conflito perante membros da comunidade em sua defesa. João Martinho nos relatou um episódio que denota o caráter da amizade que os dois mantinham. Segundo ele, Pedrão era valente e "arrumava muita confusão", sendo que em certa ocasião, durante a realização de uma festa de Santo Antônio, "esfaqueou dois caras do sertão, porque eles comiam carne de porco no bar dele e jogavam os ossos nele, e eram amigos!" Depois do ocorrido, "mais de 30 homens saíram com pedaços de pau correndo atrás dele". Em fuga, Pedrão teria sido acoitado por Seu Benedito dentro de sua própria casa, onde encontravam-se sua esposa e seus filhos pequenos, tendo permanecido escondido no local até altas horas da madrugada. Quando a festa acabou Pedrão teria saído correndo mata adentro em direção à sua residência. Ou seja, Seu Benedito chegou a colocar em risco sua própria família para proteger Pedrão, contrariando ainda todo o grupo de homens da comunidade que buscavam capturá-lo.

Em João Surá, Pedrão exerceu ainda um papel de mediador de conflitos, onde, se utilizando de sua habilidade em negociar, ele fazia conversas constantes com a prefeitura

municipal, que, em alguns casos, se refletiam na amenização de conflitos que ocorriam na comunidade, sobre o que nos informa Antônio Carlos:

Lene: Ele ficou mais de 10 anos aqui então?

Antônio Carlos: Eu calculo que foi daí pra mais. Porque, você veja bem, nós era uma idade de 8 anos, e aí, nessa época, logo comecei a participar nessa eleição do Tancredo Neves, já foi em... 85? (...). E aí, nesse período, que a gente... de 78, aí já se estabeleceu né. (...).

Lene: Então chega tudo junto?

Antônio Carlos: É tudo, é o ano que o Guedes chega... eucalipto... Nino! Chega junto nessa época... e aí, veio permanecendo até acho que 86, 87, por aí, daí sai o pessoal que tava plantando eucalipto e aí chega acho que os madeireiros daí, que tavam tirando madeira nativa. Aí já pega uma média de 85, por aí, até... 85, 82, (...) até o período de 87, por aí. Daí o IAP chega, entendeu?! E vão montando a casa aqui na comunidade... todas essas influências... Já vinha toda uma articulação né, e aí a pressão na comunidade, fiscalização... Então, essas coisas tudo, tava acontecendo assim uma turbulência nesse período né, que a comunidade passou por ela, mas tinha, do outro lado, que o Pedrão, ele tinha um certo tipo de influência, por exemplo, na prefeitura, ele conseguia conversar com o pessoal da Prefeitura muita coisa que tava acontecendo aqui, ele que ensinava a gente pra ir lá, fazer essa conversa lá pra tentar minimizar a situação do que tava acontecendo na questão de conflito aqui na comunidade. Eu quero dizer, o Pedrão, por esse lado de contribuição era o Pedrão que incentivava. E aí, então, todo esse processo de a gente tá acompanhando aí, papai, por essa linha de desconforto, por ele ter essa aproximação dessa luta, a gente participava mais desse movimento. A gente tinha mais um acompanhamento dessas coisas que tavam acontecendo, que os outros não ligavam!

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

O período em que se processou a instalação de empreendimentos externos no interior do território de João Surá, que se deu com a chegada de fazendeiros, da indústria madeireira e do parque, é considerado por Antônio Carlos como uma "turbulência" pela qual a comunidade passou, dada pela pressão e fiscalização exercidas no local por agentes externos. Nesse contexto, Pedrão "tinha um certo tipo de influência", como na prefeitura, onde realizava conversas sobre "muita coisa que tava acontecendo" na comunidade. Além disso, Pedrão também incentivava pessoas da comunidade a irem até a prefeitura fazer este tipo de diálogo para "tentar minimizar a situação do que tava acontecendo na questão de conflito" no local. Antônio Carlos associa a atuação de Pedrão dentro da comunidade e a relação que ele tinha com seu pai à sua própria formação política, sendo por este motivo que "participava mais desse movimento", "tinha um acompanhamento dessas coisas que tavam acontecendo, que os outros não ligavam".

Pedrão permaneceu em João Surá por quase 20 anos, tendo se mudado em meados da década de 1990 com sua esposa e filhas para a comunidade de Porto Novo, em Adrianópolis, onde abriu um pequeno mercado e seguiu trabalhando como comerciante até o final de sua vida, vindo a falecer em 2012. É relevante mencionar ainda que a sua atuação em João Surá também

acabou contribuindo para a fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) no município de Adrianópolis, como relata Antônio Carlos:

(...) Nessa linha política, na questão do PT, de aparecer aqui na comunidade, ela se deu pela chegada do Pedrão aqui. Com essa questão que Pedrão chegou, ele começou a trabalhar a questão da revolução antes da eleição... Quando o Pedrão chegou ele não trouxe o partido na época, ele tava numa briga porque ele veio na época da revolução.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

Ao afirmar que Pedrão teria sido responsável pelo "aparecimento" do PT em João Surá, Antônio Carlos se refere ao processo de formação política por ele empreendido durante o período em que viveu na comunidade como constitutivo dos ideais que, posteriormente, vieram a culminar na emergência do partido. O PT, na visão de Antônio Carlos, estaria diretamente associado à militância exercida por pessoas como Pedrão, que se materializou enquanto conquista com o processo de abertura política e redemocratização do país.

Para João Martinho, Pedrão teria sido responsável direto pela fundação do PT em Adrianópolis, afirmando que "foi ele que trouxe o PT pra cá" e que "ele trabalhou muito pro Lula". Ainda segundo João Martinho, ele teria sido o primeiro candidato do partido em Adrianópolis, para o pleito de vereador. Em uma pesquisa nas bases de dados do Tribunal Regional Eleitoral do estado do Paraná (TER, 2018), verificamos que em nenhuma eleição Edson Aparecido de Oliveira, o Pedrão, chegou a ser candidato para algum cargo eletivo. No entanto, no ano de 1995 ocorreram as primeiras filiações ao PT em Adrianópolis²⁶, dentre elas a de uma das filhas de Pedrão (TSE, 2018). No ano seguinte sua esposa também filiou-se ao PT, enquanto que ele filiou-se ao partido somente em 2003 (TSE, 2018). Sua esposa chegou a candidatar-se ao pleito de vereadora nas eleições municipais de 2003, tendo obtido 31 votos, não se elegendo (TRE, 2018). Supomos assim que João Martinho possa ter confundido uma suposta candidatura de Pedrão com a de sua esposa, para quem, provavelmente, tenha feito campanha.

Seu Benedito também tornou-se partidário do PT depois da fundação do partido no município. Segundo nos informou Carla Fernanda Pereira Galvão (23), sua neta, em entrevista realizada em janeiro de 2019, o avô teria feito campanha para Luiz Inácio Lula da Silva durante as eleições presidenciais de 2002. Ela afirma que, dentro da comunidade, "ele parava na rua falar com todo mundo sobre o Lula", "ele dizia que o Lula tinha que ganhar", mantendo

26 O PT teve relevante representatividade nas eleições municipais de Adrianópolis a partir de 1996, quando teve um primeiro vereador eleito pelo partido, de acordo com dados do TER (2018).

estampado na parede de sua casa um cartaz da campanha do candidato. Seus filhos, Antônio Carlos e João Martinho, assim como a sua neta, Carla, dentre outros familiares, também vieram a tornar-se partidários do PT.

3.3 ENTRE REZAS E FESTAS, A "ESPIRITUALIDADE"

A maioria das famílias de João Surá segue a religião católica, a qual, de acordo com Fernandes (2007), dá suporte à realização de cultos e crenças na maioria das comunidades do Vale do Ribeira. O catolicismo se apresenta de modo bastante específico na comunidade, carregando um calendário religioso particular (CAMBUY, 2011) e se associando a um conjunto de tradições que, em algumas celebrações, se mescla à uma raiz africana²⁷ (ITCG/GTCM, 2008).

De acordo com Fernandes (2007), as festas e rezas realizadas em João Surá se configuram como elementos constitutivos da própria comunidade, nas quais é possível identificar formas de solidariedade e sociabilidade entre seus membros. Desse modo, compreendemos que a religiosidade assume um papel relevante na organização social da comunidade, por meio da qual se constituem espaços de sociabilidade que reforçam os laços que conferem unidade e identidade ao grupo.

Nesse contexto, no texto que segue, primeiramente, são apresentados alguns elementos que entendemos serem relevantes para a compreensão das formas de organização social da comunidade, mais especificamente aqueles relacionados com a posição que as famílias ocupam no grupo a partir da relação com a Igreja Católica. Na sequência, elencamos elementos específicos da trajetória de Seu Benedito que se relacionam com a sua religiosidade e que singularizam seu modo de agir localmente, notadamente as rezas e festas. Alertamos que não pretendemos realizar, contudo, uma caracterização completa dos aspectos religiosos da comunidade, o que foi feito com profundidade por Cambuy (2011) e que foge aos objetivos deste trabalho.

3.3.1 O "destaque" da Igreja

Para compreendermos melhor sobre como se configura a organização social da comunidade, perguntamos à Benedito Florindo (38), uma liderança local, como ele percebe esta

27 Uma das expressões disso se evidencia na realização da Romaria de São Gonçalo, por exemplo.

organização. A pergunta foi feita de forma aberta, não fazendo referência à Igreja em si, mas a sua resposta nos traz elementos importantes para compreendermos de que modo a Igreja influencia a organização social do grupo.

Benedito Florindo: Até onde eu me entendo, da importância da comunidade, até onde que eu passei a ter noção foi a partir do fundamento da Igreja. Até então, eu não consigo pensar como que era antes, mesmo sabendo que a questão de companheirismo, tinha mais pessoas... Porque aqui era muito forte a agricultura, a criação de porcos, a questão da rapadura, coisa e tal... Mas a minha geração com a Lili [esposa] tem uma visão assim mais clara da comunidade a partir da criação da Igreja. Que é onde a gente começa a ter uma visão da comunidade, dela mais unida do jeito que é hoje, tipo vilarejo, quando é lá ainda, pra lá do cemitério, que eles chamam de igreja velha (...). Era ali que eles tinham a organização, que faziam as festas, os leilões, saíam tudo ali. Já tinha morador por perto, ali. Esses nomes mais antigos, pessoal dos Moura (...), o pai do Antônio Fogaça também. Depois de um certo tempo que eles mudaram pra cá. Contam eles, Dita Freitas contava também, o pai falava, que tinha a família do Silvestre, eles eram em vários irmãos, tinha o Celso, o vô Quintino... eram três. E os Raimundo também, nhô Raimundo. Quando mudaram a igreja pra cá parte deles, dos que tavam pra lá, também vieram, por causa da igreja. Eles moravam pra lá, eles que dominavam pra lá. E daí eles tinham uma força lá. Só que quem se destaca mais pra cá já era o vô Quintino, o pai do vô Silvestre. Aí já tinha o Celso, irmão dele, que morava lá perto de onde a gente mora, no Poço Grande, e aquela turma do nhô Raimundo, que já morava por aqui também na redondeza, e a organização deles...

Lene: Então, esse "centro" de João Surá aqui foi se constituir a partir da mudança da igreja pra cá?

Benedito Florindo: Isso. Parece que é por questões de quem tava à frente da igreja, pra tá organizando as festas... essas coisas que a igreja tem sempre, forma um grupo, depois um começa a destacar mais... as pessoas que eram mais envolvidas com a igreja moravam pra cá, por esse motivo é que eles trouxeram ela pra cá, que eles construíram a igreja pra cá. Que era ali onde que tá o postinho de saúde hoje. (...).

Lene: A sua família sempre foi católica e acompanhava a igreja?

Benedito Florindo: Isso, sempre foi. A igreja evangélica chegou depois né, chegou bem depois.

Lene: E parece que não chegou muito ainda, né?

Benedito Florindo: Não chegou muito. Essas famílias que são evangélicas que moram aí, há uns 15 anos que se converteram, uns 15, 20 anos mais ou menos.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, maio de 2018).

Na narrativa de Benedito Florindo evidencia-se a centralidade que a Igreja possui para a vida comunitária local. É a partir da igreja que ele consegue compreender a comunidade "mais unida do jeito que é hoje, tipo vilarejo". Benedito Florindo associa a presença física da igreja ao modo de organização comunitária, e este, por sua vez, às festas e leilões realizados, pois "era ali que eles tinham a organização, que faziam as festas, os leilões". Assim, com o deslocamento físico da igreja, dá-se também uma mudança na organização comunitária, que se reflete tanto na constituição da nova sede da comunidade quanto na disposição social das famílias no interior do grupo.

A igreja "velha"²⁸ havia sido construída por uma família que possuía certa influência na comunidade, "eles tinham uma força pra lá", e foi deslocada para a área onde atualmente encontra-se a sede de João Surá por uma família que se "destacava" mais neste lugar específico. Com a mudança da igreja, deslocam-se também algumas famílias que moravam na área onde ela encontrava-se anteriormente, ao passo que aquela família que fora responsável pela sua mudança acaba se "destacando" ainda mais. O "destaque" de certas famílias, nesse contexto, é representado pela sua posição à frente da igreja, que se expressa em momentos altos do calendário religioso local²⁹, como na realização das festas por elas organizadas³⁰.

De acordo com informações dadas por moradores da comunidade, a nova igreja foi construída em terras de Seu Quintino, quem doou o terreno onde ela encontra-se instalada atualmente. É relevante mencionar que a família de Seu Quintino é detentora do primeiro registro escrito da existência da comunidade, datado de 1806, o qual foi utilizado durante o processo de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo. Com a mudança da igreja, Seu Quintino também permitiu que várias famílias da comunidade construíssem casas em suas terras, em áreas próximas à igreja, para que tivessem assim um local para pernoitar durante os períodos de festas em João Surá, que costumavam durar muitos dias, especialmente as festas de Santo Antônio, padroeiro da comunidade. Com o passar do tempo, as novas construções foram constituindo a nova sede de João Surá, sendo que muitas famílias acabaram mudando suas moradias para as casas de festa. Depois disso, outras instalações de uso comunitário também foram sendo construídas no local, como o posto de saúde e as escolas, configurando assim um verdadeiro centro da comunidade, onde hoje habita a maioria das famílias.

Apesar de a religião católica ser predominante na comunidade, algumas famílias têm se convertido à religião evangélica em anos recentes, passando a frequentar uma igreja na comunidade vizinha de Mamonas, a Congregação Cristã. Estas famílias que se converteram, desde então, tem se distanciado do convívio social da comunidade, não participando das festividades, que encontram-se relacionadas à religião católica, nem de outros espaços importantes de sociabilidade e organização, como a associação. A não participação destas famílias na associação, de acordo com alguns membros da comunidade com quem conversei a

28 De acordo com Fernandes (2007) e Cambuy (2011), a primeira igreja construída na comunidade data de cerca de 150 anos atrás. Depois desta, outras 3 já foram construídas, sendo a primeira a aqui denominada "igreja velha", a segunda se trata da igreja que foi construída a partir da mudança da "igreja velha" para o local onde hoje se encontra a sede da comunidade e a última se trata de uma construção mais recente feita ao lado desta última, a qual foi demolida.

29 O calendário religioso local encontra-se descrito no trabalho de Cambuy (2011).

30 O responsável pela organização das festas é chamado na comunidade de "festeiro", quem, junto de sua família, se incumbe das tarefas centrais da organização e a quem os demais colaboradores se dirigem para a sua realização.

respeito, se dá porque elas seriam "contra o quilombo", se recusando assim a identificar-se enquanto quilombolas. É interessante notar que algumas destas famílias se converteram à outra religião em período anterior à criação da associação, assim como do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, o que indica que a religião possa ter exercido alguma influência na sua recusa em associar-se e também em identificar-se como quilombolas. Cabe apontar que na comunidade vizinha de Mamonas, onde localiza-se a igreja evangélica frequentada por estas famílias, ouve grande resistência ao processo de reconhecimento das comunidades quilombolas durante a realização do trabalho de identificação pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura, o que fez com que esta comunidade não fosse incluída nos trabalhos de identificação, de acordo com informações obtidas com um dos técnicos que atuou junto ao Grupo no período.

Vemos assim que as relações de poder e a organização social existentes no interior da comunidade passam necessariamente pela configuração social na qual as famílias se encontram dispostas dentro do campo religioso, onde verifica-se a existência de uma certa ordem hierárquica entre as mesmas, pois são "essas coisas que a igreja tem sempre, forma um grupo, depois um começa se destacar mais", como aponta Benedito Florindo. O "destaque" pode ser compreendido aqui como uma forma de liderança, uma vez que aqueles que têm a capacidade de definir a própria localização da igreja, exercem influências sobre as transformações na organização social comunitária e, inclusive, na configuração espacial da comunidade, que tem hoje sua sede disposta da forma como se encontra devido a estas influências.

O "destaque", ou a liderança religiosa, se expande assim para um campo mais amplo da organização comunitária, influenciando outras esferas da vida do grupo. O "destaque" também se desloca entre famílias, como observa-se no caso da mudança da igreja, que acompanha um deslocamento do papel de liderança. Outro exemplo é o do papel do "festeiro", quem é responsável pela organização das festas de Santo Antônio, que já passou por várias famílias desde a mudança da igreja. Contudo, a família do falecido Seu Quintino, quem teria protagonizado a mudança da igreja, permanece até os dias atuais sendo reconhecida localmente como aquela que "cuida da igreja".

A configuração espacial que a sede de João Surá acabou tomando, em certa medida, contribuiu para a visibilidade que teve e tem enquanto comunidade quilombola no estado do Paraná, uma vez que a concentração de casas e estruturas comunitárias em um núcleo central deu origem a uma paisagem que, de acordo com Silva (2013, p. 217), retrata uma "atmosfera quilombola esperada" por aqueles que buscam encontrar ali a representação física de um

quilombo estereotipado, onde se encontra disposto um aglomerado de casas, algumas ainda de taipa (feitas de barro), a igreja, as escolas, o posto de saúde e o salão comunitário.

Silva (2013) compreende que esta disposição espacial da comunidade se constitui como uma estratégia do grupo que contribui para a sua percepção identitária. Contudo, como vimos, a disposição espacial atual da comunidade não resultou de uma estratégia com vistas a uma atribuição identitária, neste caso, quilombola, mas sim de um processo de reorganização social e espacial promovido a partir das relações de lideranças locais, de famílias com "destaque", com a igreja desde a década de 1970.

Cabe mencionar que a concentração de famílias residentes de fato nesta atual sede da comunidade se deu anos mais tarde, principalmente por conta da compressão territorial sofrida com a entrada de terceiros no território, conforme nos informou Antônio Carlos. Segundo ele, antes, as casas existentes no entorno da igreja eram destinadas ao uso durante o período de realização de festas, como mencionado anteriormente, sendo que passam a ser ocupadas como moradias definitivas à medida em que as famílias vão perdendo suas terras e que algumas famílias optam por residir ali por conta dos acessos que são propiciados no local, como à igreja, às escolas e ao posto de saúde, por exemplo. Outro fator que contribuiu para o estabelecimento de famílias no local se relaciona com a execução do Projeto Casa Família Quilombola, proposto pela Companhia Paranaense de Habitação (COAHPAR) em parceria com outros órgãos estaduais e federais (GTCM, 2010), por meio do qual foram construídas 22 casas para famílias locais, a maioria na sede, mesmo para algumas famílias que residiam antes em outros núcleos da comunidade³¹.

A não participação de famílias evangélicas em alguns espaços de sociabilidade da comunidade tem provocado um distanciamento destas em relação ao grupo, que, por vezes, geram tensões. De um lado, estas famílias se posicionam contrárias ao processo de reconhecimento e titulação do território quilombola e, de outro, famílias católicas da comunidade alegam que aquelas estariam tentando "converter" novas famílias à sua religião, conforme pude observar durante o período da realização desta pesquisa. Não participar da vida religiosa da comunidade, intimamente ligada às práticas do catolicismo, implica, neste caso,

31 De acordo com relatos de pessoas da comunidade, técnicos responsáveis pela construção das casas, sob a incumbência da COAHPAR, teriam se recusado a construir casas em determinados locais da comunidade, como no Poço Grande, por exemplo, alegando dificuldades no deslocamento de materiais de construção para estes locais. Segundo os relatos, estes técnicos pressionaram as famílias beneficiadas a aceitarem que a construção de suas casas se desse em áreas da sede, o que promoveu uma aglutinação de moradias no local que, por sua vez, tem dificultado a realização de uma série de práticas comumente realizadas, como o plantio de hortas e a criação de animais próximo às residências.

em não partilhar de uma mesma identidade, uma vez que religiosidade também é constitutiva da identidade do grupo, o que é assim assumido pelas famílias locais³². No entanto, pude perceber que existem tensões entre famílias católicas e evangélicas em João Surá que antecedem a conversão destas últimas³³, motivo que inclusive pode estar ligado à escolha pela própria mudança de religião.

Ainda que as relações constituídas a partir da participação das famílias locais nas atividades ligadas à igreja possam ter ocasionado mudanças significativas na organização comunitária e na configuração espacial de João Surá e que a religião se caracterize, em grande medida, como um fator limitante à participação de famílias evangélicas na vida social comunitária, é inegável que a igreja desempenha um importante papel na organização social da comunidade. De acordo com Andrade & Tatto (2013), as igrejas nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira representam um importante espaço para a manutenção das celebrações religiosas bem como para o fortalecimento comunitário. As atividades ligadas à vida religiosa que ocorrem em associação com a Igreja Católica em João Surá propiciam momentos e espaços de sociabilidade do grupo, onde as famílias se reúnem e se organizam para a sua realização, o que contribui para a manutenção e o fortalecimento dos laços existentes entre elas e alimenta a solidariedade presente no grupo.

3.3.2 A "espiritualidade"

Depois de abordar as influências exercidas pela igreja sobre a organização social comunitária, enfatizaremos nesta parte do texto elementos da trajetória de Seu Benedito que se relacionam com aspectos da religiosidade local bem como em relação ao trabalho, os quais apontam para o seu papel na comunidade enquanto um articulador entre as famílias locais.

De acordo com Dona Joana, Seu Benedito teria nascido em 1936, na comunidade de Praia Grande, município de Iporanga (SP), onde viva a família de sua mãe. Perdeu a mãe quando tinha apenas 5 anos de idade, enquanto o pai, que não era de Praia Grande, casou novamente com uma mulher também de Praia Grande. Nesse momento, Seu Benedito, ainda criança, foi morar com uma família vizinha, também na Praia Grande, com quem viveu e trabalhou na

32 Verifiquei uma exceção, neste caso, onde uma mulher da comunidade que converteu-se à religião evangélica em anos recentes se identifica como quilombola e pediu para fazer parte da associação, o que, contudo, até o momento, não se efetivou.

33 Com exceção de uma mulher que é de João Surá, mas passou décadas morando em Curitiba onde se converteu à religião evangélica, tendo retornado à comunidade há três anos, mas não frequenta a igreja, apesar de ter realizado seu casamento nela há pouco mais de dois anos.

produção de "pinga" até seus cerca de 12 anos de idade³⁴. Depois disso, foi morar com seu tio, Benedito Cira, em João Surá, quem o "pegou" e acabou de "criá-lo", até o momento em que se casou com Dona Joana, com cerca de 22 anos de idade.

Na entrevista realizada com Dona Joana (81), em dezembro de 2016, pedi a ela que me relatasse como se deu a luta de seu finado esposo. Para responder à questão colocada, ela remonta a trajetória de Seu Benedito desde a sua infância, quando iniciou o trabalho na roça, até o momento de sua morte, em 2003. Nesse sentido, compreendemos que, para ela, a luta de Seu Benedito foi reflexo de toda a sua trajetória de vida. Durante a sua narrativa, entretanto, Dona Joana elenca um conjunto de situações vivenciadas pelo esposo que se desenrolaram segundo uma sequência temporal mais ou menos linear em torno de três eixos centrais, que são: a "formação" dele no trabalho, junto de seu tio; a "formação" de sua família, que se deu a partir do casamento; e o seu envolvimento na organização das comunidades negras rurais no Vale do Ribeira. Compreendemos assim que esse seu envolvimento na organização das comunidades, o que será abordado no próximo capítulo, teve relações com a sua trajetória anterior na comunidade, estreitamente vinculada aos processos de formação no trabalho e na constituição da família, além da sua formação política, como foi ilustrado anteriormente do texto.

Relacionada a esses processos de "formação", encontrava-se uma característica de Seu Benedito que o singularizava no interior da comunidade, a qual, de acordo com seus familiares entrevistados, tratava-se de sua capacidade de "animar" as pessoas para participarem de eventos comunitários, sobre o que nos relataram Antônio Carlos e Dona Clarinda, ao que ele chama de "espiritualidade":

Antônio Carlos: Essa questão que eu digo que é uma questão de espiritualidade é uma questão de ajuda, de ajudar o outro pra firmar aquela família. Essa intenção de contribuir com esse processo de ajudar, da comunidade, ajudar a melhorar, a participação nas festas, participação de todo esse movimento, de contribuir com isso! De participar mesmo, trazer as outras famílias! E chegar nas festas e fazer o movimento, entendeu?! Participar do movimento, mas não só participar com o corpo presente, mas participar articulando as famílias, no leilão, naquele processo de fazer o movimento! Fazer as brincadeiras fluírem ali no meio. Essa questão de fazer fluir o movimento da festa! Por exemplo, participava da hora do leilão, tem que ter um movimento de fazer o pessoal se animar, gritar o leilão, na hora que é do pregador tá fazendo, ofertando a prenda, de você participar ali ativamente, fazer com que o preço suba, da prenda que tá na mesa, que tá saindo, o pregador gritando naquele momento: - É tal, tal, é tanto! Dá-lhe uma, dá-lhe duas! E quem que dá mais? E tal...". E o meu pai ia influenciando a turma pra fazer com que o valor do objeto ali subisse na mesa. Pra fazer dar renda pra igreja, pra que pudesse melhorar o movimento e todo mundo

34 Não foi possível verificar a idade precisa que Seu Benedito tinha quando saiu da casa daquela família. Dona Joana nos informou "uns 16 anos, mais ou menos", enquanto que Antônio Carlos afirma que ele teria cerca de 12 anos de idade, e Doca, seu primo, nos disse que ele tinha uns 10 anos de idade. Utilizaremos então a idade mencionada por Antônio Carlos, por situar-se em um meio termo.

se animar. Eles participavam, faziam a prenda subir o valor, eles sempre tavam ativos, influenciando outras pessoas a entrarem.

Dona Clarinda: O pai com a mãe, quando a prenda tava baixa um gritava e desafiava o outro! Ela dava um lance e ele dava outro lance!

Antônio Carlos: E nisso eles faziam com que outro entrasse! Era uma estratégia que fazia outra pessoa entrar.

Dona Clarinda: Antigamente, no natal era tão divertido! Dia de Santa Luzia, dia de São Sebastião, a gente ia na reza e tinha leilão! As pessoas levavam abóbora, melancia, pepino, milho verde, essas coisas assim. O leilão do Menino, o leilão de São Sebastião, o leilão de Santa Luzia... Eles eram presentes, eles tavam sempre presente!

Lene e Cassius: O Antônio falou em "espiritualidade"...

Antônio Carlos: Eu vejo que a espiritualidade não é só eu participar, ir lá e se fazer corpo presente, mas eu olhar aquele momento como oportunidade de fazer uma diferença, de fazer melhor. Fazer as coisas fluírem, de trazer as pessoas, animar o espírito da pessoa pra que a pessoa olhe aquilo como trazer benefício, de ter rendimento naquilo que tá fazendo, entendeu?! Por exemplo, uma roça, você é dono do mutirão, você chamou o pessoal pra fazer um roçado e você tem uma expectativa de fazer uma quantidade de roça. O meu pai, ele olhava aquela quantidade pra mais, entendeu? Atingir o seu objetivo, mas que você conseguisse fazer até mais do que aquilo. É attingir o teu objetivo, mas trazer mais gente pra participar, pra que aquilo pudesse aumentar. Fazer mais do que aquilo. Pra mim, isso é muito forte... Se você marcou o teu mutirão no sábado eu já vou na sexta-feira te dar uma mão, ajudar você, eu vou lá pra contribuir, pra fazer no início, pra começar, pra que no sábado você atinja o seu objetivo. Se der um contratempo, se chover ou qualquer coisa, você já fez uma parte na sexta-feira.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52; Clarinda de Andrade Matos, 59, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

O leilão ao qual eles se referem era uma prática tradicionalmente realizada nas festas da comunidade, como nas de Santo Antônio³⁵, como mencionado anteriormente. Mas não se restringia apenas a estas ocasiões, sendo realizado também nos momentos em que ocorriam as tradicionais rezas nas casas das famílias locais³⁶. Cada família possuía a devoção a um determinado santo, para o qual se promovia a reza em um dia específico do ano, prática que vem enfraquecendo na comunidade, encontrando-se atualmente restrita a apenas algumas famílias. As rezas³⁷ são seguidas de um farto café com comidas variadas, servido pelas/os donas/os da casa. O leilão, que era realizado depois do café, e que muitas vezes era seguido de um bailinho, contudo, não tem sido mais realizado em João Surá, nem em festas, tampouco em rezas.

35 Durante a realização da pesquisa, participei de duas festas de Santo Antônio, nas quais não foram realizados leilões.

36 Em João Surá existem diversas formas de celebração religiosa que envolvem as rezas, além daquelas realizadas na igreja, como as novenas, a Romaria de São Gonçalo, a Recomendação das Almas, a Via Sacra, a Corrida da Bandeira do Divino e a Procissão ao Cruzeiro, por exemplo, as quais, ainda são praticadas na comunidade, mesmo que a Recomendação das Almas especificamente tenha sido menos frequente, conforme relatam as pessoas da comunidade, o que também pude verificar. Durante a realização da pesquisa, participei de três Romarias de São Gonçalo, duas Recomendação das Almas e de algumas novenas de natal.

37 Durante a realização da pesquisa pude participar de uma destas rezas na casa de uma família local, a qual foi seguida de um farto café da tarde, mas não contou com a realização de leilão nem do bailinho.

Nesse contexto de rezas e festas, Seu Benedito desempenhava um papel de "animador", estando "sempre presente", promovendo o envolvimento das outras pessoas nos eventos comunitários, o que fica explícito no caso do leilão, utilizado como exemplo por seus filhos para contextualizar a participação dele, onde fazia "todo mundo se animar", "influenciando outras pessoas a entrar". Este "espírito" festeiro, "animador", de Seu Benedito também é recordado com grande saudosismo por seu filho João Martinho:

Se você for ver dentro da comunidade, quem fazia mais festa dentro da comunidade era meu pai com nós em casa, sabe! Fim de ano era nós que fazia os bailes, o pessoal subia tudo pro morro, ir lá! Fazia churrasco, assava umas galinhas, assava lá uns marrecos, ganso, assava uma carne de leitoa, pra reunir o povão! Juntava 150, 200 pessoas!

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

A participação ativa de Seu Benedito não se restringia apenas às festas e rezas realizadas pela comunidade ou por outras famílias, onde estava sempre "de corpo presente", mas ele próprio, junto de sua família, protagonizava a realização de muitos festejos em sua casa, como explicita a fala de João Martinho. Além disso, de acordo com seus familiares entrevistados, Seu Benedito também era frequentador assíduo dos bailes realizados na comunidade, onde ia a cavalo, levando algum instrumento, e participava dançando e tocando junto dos músicos presentes.

A este modo de ser "animador" de Seu Benedito, Antônio Carlos chama de "espiritualidade", a qual ele compreende como "uma questão de ajuda, de ajudar o outro pra firmar aquela família". Por meio de sua "espiritualidade", Seu Benedito se empenhava em "fazer as coisas fluírem", em "trazer as pessoas", em "animar o espírito da pessoa" para que ela possa ter "rendimento naquilo que tá fazendo", o que não se restringia apenas aos momentos de rezas e festas, mas estendia-se para o campo do trabalho, como no caso do mutirão, exemplo dado por Antônio Carlos.

Seu Bendito não era reconhecido como uma liderança que exercia poder sobre as famílias no local, no sentido estrito, pois não "se destacava" no grupo tomando a frente em espaços da organização comunitária como aquele ligado à igreja, por exemplo. Contudo, ele atuava como uma espécie de liderança que se caracterizava por ser um articulador no interior do grupo, papel que o definia como sendo uma pessoa capaz de mobilizar as famílias em prol de um benefício mais amplo, comunitário. Desse modo, Seu Benedito acabava contribuindo para o fortalecimento do grupo, alimentando a solidariedade existente entre as famílias.

CAPÍTULO IV – ENTRE O MUTIRÃO E A REUNIÃO: A EMERGÊNCIA DE UMA REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS NO VALE DO RIBEIRA

Em uma certa ocasião, Seu Benedito Baitaca retornava para sua casa, em João Surá, a pé, da comunidade de Sete Barras, em Adrianópolis, de uma das muitas viagens que fazia para participar de reuniões que compunham uma incipiente organização de comunidades negras rurais no Vale do Ribeira. Tais reuniões congregavam lideranças de várias comunidades da região, das quais muitas, depois, viriam a se auto reconhecer como remanescentes de quilombos. Elas ocorriam em diferentes localidades do Vale do Ribeira, sendo a maioria delas nos municípios vizinhos de Iporanga e Eldorado, no estado de São Paulo, mas algumas ocorreram também nos municípios de Adrianópolis e Cerro Azul, no estado do Paraná.

No entanto, na mesma data em que Seu Benedito participou daquela reunião, durante o dia havia ocorrido um grande mutirão na roça de sua irmã por parte de pai, que ficava nas terras de sua família na comunidade vizinha de Praia Grande, do outro lado do Rio Pardo, no estado de São Paulo. Já à noite, faltando poucos quilômetros para chegar à sua residência, cansado da viagem, entusiasmado com a reunião da qual acabara de participar e com um certo ressentimento por não ter comparecido ao mutirão, Seu Benedito decide fazer uma parada no caminho e ir ao baile que estava ocorrendo na casa de sua irmã em decorrência do mutirão realizado durante o dia. Ao chegar à beira do Rio Pardo percebeu que não haviam canoas ancoradas ao lado paranaense para que pudesse fazer a travessia para o outro lado do rio, o que se fazia necessário para acessar a casa da irmã. Foi então que, aos gritos, "pediu passagem" para aqueles que estavam no baile para que retornassem uma das canoas para o lado paranaense e, assim, ele pudesse enfim atravessar o rio. Para sua surpresa, seu pedido foi respondido com uma dura negativa. Entoavam eles, aos risos: Atravessa voando, "morcego"! Então, extremamente magoado, Seu Benedito segue o caminho que trilhava no retorno para sua casa.

O mutirão e a reunião, como aparecem nesta passagem narrada, se configuram como dois elementos centrais para compreender tanto o envolvimento de Seu Benedito na vida comunitária de João Surá como a sua inserção política junto às comunidades negras na região do Vale do Ribeira. Portanto, para efeitos de análise, na sequência, primeiramente buscar-se-á contextualizar a inserção política de Seu Benedito na organização das comunidades negras do Vale do Ribeira, para, então, retomar a questão do mutirão e de que maneira isso se relaciona com o seu envolvimento na vida comunitária. Feito isso, será possível então compreender não só os motivos que levaram Seu Benedito a optar por participar da reunião em detrimento do

mutirão, mas também, principalmente, as implicações que isso acarretou para ele e para a própria comunidade ao longo do tempo.

4.1 AS "REUNIÕES" E A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES NEGRAS NO VALE DO RIBEIRA

Depois de ter ouvido de Dona Joana o episódio narrado acima, busquei entender melhor como se deu o envolvimento de Seu Benedito com a organização política das comunidades no Vale do Ribeira. Logo me recordei de uma fotografia antiga, que ela havia me mostrado com muito orgulho, onde aparecia seu esposo falando ao microfone em um evento realizado em Iporanga. Foi a partir dessa recordação que pedi a ela que me relatasse como foi essa história, como é que Seu Benedito havia ido parar naquele evento e porque ele falava ao microfone na ocasião?

Porque ele tem esse terreno lá na Praia Grande, toda a vida teve esse terreno lá. Então, como era da família lá da Praia Grande mesmo (...), quando veio esse movimento aqui na Praia Grande... Aquela vez, eu me esqueci como é que era, não sei se era galinha que veio pra... [se refere a uma atividade em que estavam trabalhando]. Daí ele se enlevou e não foi trabalhar o homem! Mas ia, mandavam avisar ele e ele ia. Ele ia pra lá pra Praia Grande! Podia ser o apuro que tivesse lá com o serviço, ele largava, deixava nós trabalhando e ia lá na Praia Grande! (...). Depois vinha contando... Aqui era só ele mais que ia. Às vezes convidava o compadre Doca [primo e irmão de criação] pra não ir sozinho... Teve uma época que ele foi lá pra baixo de Iporanga... Eldorado! Ele ia até lá, que foi o ponto que ele encontrou com essa Irmã Ângela e a outra, Sueli. É a Sueli e a Irmã Ângela! E o outro, tinha um Padre também, esqueci o nome do Padre... Daí ficava no Iporanga. Tinha uma época que tirava fotografia, ele tirou falando no microfone né.

(Dona Joana de Andrade, 81, dezembro de 2016).

Dona Joana faleceu enquanto esta pesquisa era realizada. Assim, depois disso, algumas informações sobre a trajetória de Seu Benedito foram obtidas também com outros familiares e amigos da família. De uma entrevista realizada com Antônio Carlos e Dona Clarinda, filhos do casal, resultaram ricas contribuições neste sentido. O tema mais amplo da entrevista foi a história da família deles e, nesse contexto, a trajetória de Seu Benedito, primeiramente, e, na sequência, a trajetória do próprio Antônio Carlos, que será abordada no Capítulo VI.

Reformulando então a pergunta que havia feito à Dona Joana, pedi para que me contassem como havia sido a inserção de Seu Benedito naquilo que eles chamavam de início da "movimentação" ao lado paulista do Vale do Ribeira. Além de obter a corroboração de algumas informações já levantadas, fui contemplada com novas informações que foram me permitindo reconstruir partes significativas da trajetória de Seu Benedito nesse período.

Clarinda: É que é de família de lá, né. Meu pai é de família de lá.

Antônio Carlos: (...). Quando o Laurindo Gomes, ele traz aquele professor, (...), aquele que fez o histórico... Guilherme! O Guilherme veio aqui em casa! (...). Olha, teve umas visitas que papai recebeu...

Clarinda: Eu sei que teve a visita de um padre que papai recebeu, de um padre! Um tal de Ari. (...). Esse Padre Ari, tava desde o comecinho desse movimento... Ele começou essa luta aqui da Praia Grande!

Antônio Carlos: Ele teve nessa visita do papai, junto com o Laurindo Gomes, o Carlos Nicomedes... Porque o Ângelo Dutra, que é ali do Porto Velho, essa história de barragem, do Tijuco Alto, eles começaram uma articulação, trazendo lideranças pra formação e essa questão... (...), eu acho que foi em 87 que começou essa movimentação do Moab.

Clarinda: É, faz muito tempo. Compadre Zé Cordeiro sabe bem como começou, porque ele fez parte do movimento quando começou.

Antônio Carlos: E papai tava junto!

Lene: E porque vinham visitá-lo?

Clarinda: É que meu pai tinha a irmã dele que morava na Praia Grande que faz parte do movimento de Praia Grande.

Antônio Carlos: Mas naquele tempo começou lá com a tia Madalena, né?

Clarinda: É, madrinha Madalena, da Ana, tudo moravam lá, e ele ia, ele também tinha terra pra lá, meu pai também tinha parte de herança de terra lá porque as irmãs dele eram de lá, meu pai é de lá, nasceu lá (...). Daí ele era conhecido, através das irmãs dele ele entrou nesse movimento junto, com a irmã Soeli lá, sabe. É que Praia Grande e João Surá sempre foram unidos!

Antônio Carlos: (...) quando ele junta com esse pessoal da luta pela comunidade de Praia Grande ali, e aí, juntando as participações dele... (...) A importância da luta dele deu-se por causa do Laurindo, da amizade que ele tinha com o Laurindo Gomes, que vinha aqui na comunidade.

Lene: O Laurindo era liderança de lá?

Antônio Carlos: Liderança de Praia Grande.

Clarinda: Ê! A liderança mais forte que era!

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52; Clarinda de Andrade Matos, 59, entrevista realizada por Lene e Cassius em dezembro de 2018).

A partir das narrativas citadas acima, que apresentam um recorte inicial da trajetória de Seu Benedito, seguimos para uma contextualização daquilo que foi coletado nas entrevistas, a partir do que se amplia a perspectiva individual para um cenário mais abrangente de relações que foram sendo estabelecidas nesse contexto no Vale do Ribeira em um período que vai desde o início do processo organizativo das comunidades, no final da década de 1980, até a sua consolidação, no final da década de 1990.

4.1.1 O início da "movimentação": as "reuniões" e a ameaça das barragens

Aquilo que comumente é chamado de "reunião" por grande parte dos moradores de João Surá, como era o caso de Dona Joana, na realidade, se trata de uma expressão utilizada para se referir a uma diversidade de situações de caráter mais formal que compõe processos organizativos que envolvem a comunidade, a associação local ou algumas de suas lideranças.

Desse modo, com frequência, uma reunião pode ser, por exemplo, um seminário, um encontro, uma palestra, uma audiência pública ou uma reunião propriamente. Não significa necessariamente que não se saiba que existe uma distinção entre uma atividade e outra, é que estas situações têm ocorrido com tanta frequência nos últimos anos na comunidade que acaba-se adotando a expressão para referir-se a elas de forma genérica.

É neste sentido que o termo foi utilizado por Dona Joana para relatar a participação de Seu Benedito nos processos organizativos das comunidades negras no Vale do Ribeira. O que ela se referia como sendo uma reunião da qual seu finado esposo havia participado em Iporanga, que resultou na fotografia em que ele aparece falando ao microfone (FIGURA 3), foi o "II Seminário de Conscientização sobre as barragens", realizado em dezembro de 1991, no município de Iporanga/SP, organizado pelo Movimento dos Ameaçados por Barragens (Moab), que contou com a presença de mais de 400 pessoas. A informação sobre a participação de Seu Benedito neste evento foi possível precisar por meio da análise e comparação daquela fotografia em questão com outros registros visuais de eventos do acervo do Moab, publicadas por Mendes Pinto (2014).

FIGURA 3 – SEU BENEDITO BAITACA NO II SEMINÁRIO DE CONSCIENTIZAÇÃO DO MOAB, EM IPORANGA/SP (DEZEMBRO DE 1991)



Fonte: Acervo pessoal de Dona Joana de Andrade (2016).

LEGENDA: Na mesa, Irmã Sueli e Zé Rodrigues, liderança quilombola da comunidade de Ivaporunduva (SP).

O Moab, organização que apareceu com frequência nas entrevistas realizadas, teve seu início em 1989, com a realização de uma primeira mobilização organizada contra as barragens no Vale do Ribeira, e tem atuado até o presente momento no enfrentamento a projetos de construção de barragens e em defesa dos territórios quilombolas e, mais recentemente, também indígenas na região. A origem do Moab, que atua junto às comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, está diretamente ligada à atuação de pessoas vinculadas à uma corrente progressista da Igreja Católica na região na década de 1980.

O ano de 1982 é considerado um marco histórico desse processo organizativo das comunidades do Vale do Ribeira, ano em que o assassinato de [mais] uma liderança comunitária por causa de conflitos fundiários existentes entre comunidades e fazendeiros na região teve grande repercussão e acabou sensibilizando o Bispo Dom Aparecido Dias, que solicitou à Arquidiocese de Direitos Humanos do Estado de São Paulo que cuidasse do caso. A partir de então, o bispo, junto de outros padres da região, passou a realizar reuniões na Casa Paroquial de Registro (SP), buscando a conscientização da população rural local com base nos preceitos da Teologia da Libertação. (GOTLIB, 2016).

Em paralelo às ações do referido Bispo, no ano de 1986, três freiras da Igreja Católica, pertencentes ao grupo Pastorinhas do Bom Jesus, chegaram ao Vale do Ribeira para desenvolver o trabalho pastoral na cidade de Eldorado, estado de São Paulo. As Irmãs Pastorinhas, na época, passaram então a realizar visitas periódicas às comunidades rurais da região, fazendo um trabalho de reflexão e conscientização sobre textos bíblicos e suas relações com problemas enfrentados pelas comunidades, como, por exemplo, sobre questões relacionadas à mulher, à opressão e à discriminação racial. (GOTLIB, 2016; MENDES PINTO, 2014).

Com o tempo, ao perceberem a dimensão dos conflitos fundiários enfrentados pelas comunidades rurais com as quais trabalhavam, em sua maioria negra, as Irmãs acabaram direcionando suas ações para tentar colaborar para a resolução destes conflitos. Tendo em vista a preocupação das comunidades locais em relação aos projetos de construção de barragens na região, dos encontros promovidos por elas formaram-se grupos que se organizaram para buscar maiores informações sobre o assunto, pois até então o que se sabia sobre barragens e os referidos projetos era muito pouco. (MENDES PINTO, 2014).

Os projetos de construção de barragens no Vale do Ribeira representam um grande fantasma que tem assombrado a população local desde a década de 1950, quando empresas estrangeiras e os governos federal e estadual paulista demonstraram interesse no aproveitamento hidrelétrico da bacia hidrográfica do rio Ribeira do Iguape (OLIVEIRA, 2007).

De igual maneira, os referidos projetos também têm ameaçado as comunidades de Praia Grande e João Surá desde aquele período, conforme encontrava-se presente na memória de Dona Joana:

Eu me lembro, Lene, eu fui pra lá no São João, pra baixo da Praia Grande. Tal de Olira, eu acompanhei ela pra ver a turma do Batatal, que veio lá de Eldorado e pararam lá. (...). Aí eu fui lá nesse negócio de barragem com a Olira, pra tirar... Fizeram um assentamento de um poste grande assim no meio da Ribeira pra ver se dava fundação... Eu tinha mais ou menos uns 12 anos. Então faz muito tempo, agora eu tô com 81. Daquele tempo já que eles tentam fazer a barragem! Vinham uns homens de Batatal pra fazer a barragem, lá onde que é a barragem do Funil que eles dizem. Fizeram um buracão assim!

(Dona Joana de Andrade, 81, dezembro de 2016).

No ano de 1987, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) solicitou autorização ao Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE) para o projeto básico de construção de Tijuco Alto, usina hidrelétrica com previsão de ser instalada no curso do Rio Ribeira, a qual afetaria parte dos municípios de Cerro Azul, Adrianópolis e Ribeira. A eminência da construção da hidrelétrica Tijuco Alto no Rio Ribeira ameaçava inundar vastas áreas onde se encontravam várias daquelas comunidades com as quais as Irmãs haviam iniciado o trabalho, o que acentuava o cenário dos conflitos na região.

Dentre as três Irmãs que chegaram em 1986 no Vale do Ribeira, encontrava-se Maria Sueli Berlanga, que fixou raízes na região, onde permanece até a atualidade. No ano de 1990 chegou em Eldorado a Irmã Ângela Biagioni, para trabalhar junto ao grupo das Pastorinhas, quem também acabou ficando na região até os dias atuais. As Irmãs Sueli e Ângela se configuraram como atores fundamentais nos processos organizativos de luta contra as barragens bem como das comunidades negras rurais com as quais trabalhavam.

Elas então assumiram junto às comunidades o compromisso de buscar informações e contribuir na formação de lideranças locais para lutar contra os projetos que lhes oferecessem alguma ameaça. Foi nesse contexto que o Moab, até então chamado de "Movimento das Barragens", assumiu caráter oficial, no ano de 1991, passando a se chamar Movimento dos Ameaçados por Barragens. A organização da luta contra as barragens, que teve início com as comunidades de Eldorado (SP), foi sendo ampliada à medida em que várias comunidades de outros municípios, como Iporanga e Registro, foram se engajando na luta contra as barragens junto do Moab. (MENDES PINTO, 2014).

O projeto da Tijuco Alto contava inicialmente com a previsão de construção de 4 barragens: Tijuco Alto, que atingiria diretamente os municípios de Adrianópolis (PR), Cerro Azul (PR) e Ribeira (SP); Varadouro, que atingiria Adrianópolis e Itaóca (SP); Funil, que atingiria Adrianópolis e Iporanga (SP), e Batatal, que atingiria principalmente o município de

Eldorado (SP). Desse modo, várias comunidades e organizações localizadas também ao lado paranaense do Vale do Ribeira acabaram unindo-se à luta contra as barragens, vindo, ao longo do tempo, a compor o Moab. Merece destaque, nesse contexto, a atuação da ONG Centro de Educação Ambiental (Cedea), de Cerro Azul, que desempenhou um papel de extrema relevância na luta contra as barragens no Estado do Paraná, articulando a mobilização contra Tijuco Alto neste estado e se articulando com o Moab no Vale do Ribeira. Além desta organização, várias outras acabaram incorporando-se na luta travada pelo Moab, dentre ONGs (como o Instituto Socioambiental (ISA) e a SOS Mata Atlântica), sindicatos de trabalhadores rurais da região e outras.

A barragem de Funil, projetada para ser construída em uma área localizada na região de Praia Grande, se fosse instalada, promoveria o alagamento de grande parte de Praia Grande e atingiria também uma significativa área de João Surá. Tal ameaça teria levado lideranças da comunidade de Praia Grande a se engajarem ao Moab logo no início da luta contra as barragens. Tendo em vista a projeção de inundação em João Surá, algumas lideranças desta comunidade também acabaram sendo sensibilizadas com a questão e, em alguma medida, acabaram se aproximando do Moab, como foi o caso de Seu Benedito Baitaca.

O "Seminário de Conscientização" do qual Seu Benedito participou em Iporanga, em dezembro de 1991, foi o terceiro de uma série de eventos que foram realizados à época pelo Moab com o intuito de sensibilizar, conscientizar e engajar membros das comunidades na região. O primeiro evento do tipo ocorreu em 21 de abril de 1991, na cidade de Eldorado, chamado de "I Encontro sobre a problemática das barragens"³⁸. O segundo evento realizado pelo Moab se deu em agosto de 1991, na comunidade de Praia Grande, município de Iporanga, chamado "I Seminário de Conscientização", que teve a participação de mais de 300 pessoas. Neste último, o segundo evento realizado, Seu Benedito já se fazia presente, o que foi possível verificar também a partir de uma fotografia do evento, que é parte do acervo do Moab e foi publicada por Mendes Pinto (2014) (FIGURA 4).

38 Este primeiro Seminário contou com a presença do Bispo Dom José Rodrigues, de Juazeiro, na Bahia, que apresentou a experiência de 16 anos de luta junto à população atingida pela Hidrelétrica de Sobradinho (MENDES PINTO, 2014).

FIGURA 4 – SEU BENEDITO PRESENTE NO I SEMINÁRIO DE CONSCIENTIZAÇÃO ORGANIZADO PELO MOAB, EM PRAIA GRANDE, IPORANGA/SP (AGOSTO DE 1991)



FONTE: Adaptado de Mendes Pinto (2014).

Na sequência desses eventos, em 8 de agosto de 1992, foi realizado na comunidade de João Surá o "Encontro de Conscientização e Informação das comunidades rurais sobre a ameaça da construção da barragem de Funil", organizado pelo Moab, que teve a participação de mais de 200 pessoas, incluindo representantes das comunidades de Praia Grande, Tatupeva, Sete Barras e Porto Velho (MENDES PINTO, 2014), sendo este o primeiro evento do tipo que a comunidade recebeu.

Em 16 de agosto de 1992, foi realizado o "Seminário A Hidrelétrica de Funil", na comunidade vizinha de Sete Barras, em Adrianópolis, organizado pelo Fraterno Auxílio Cristão (FAC), a Comissão Pastoral da Terra (CPT)³⁹ de Registro (SP) e o Moab, contando com a presença de mais de 300 pessoas (MENDES PINTO, 2014). De acordo com Dona Joana, na ocasião em que Seu Benedito havia participado de uma "reunião" e, por isso, deixado de ir ao mutirão realizado na roça de sua irmã, ele estaria voltando do referido seminário, realizado em Sete Barras, comunidade que fica localizada próxima à estrada que leva João Surá à Adrianópolis, distando cerca de 30 quilômetros de ambos os lugares.

É relevante notar, nesse contexto, a ideia de movimento que aparece na fala de Antônio Carlos, quem se refere à "movimentação do Moab", onde o sentido de organização do Moab é

39 A CPT foi criada em 1975, durante o Encontro de Bispos e Prelados na Amazônia, promovido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Nasceu ligada à Igreja Católica, mas atualmente se define como tendo caráter ecumênico. Tem como objetivo estar "a serviço da causa dos trabalhadores e trabalhadoras do campo e de ser um suporte para a sua organização". (CPT, 2010).

deslocado para o de ação mais propriamente. É interessante notar ainda como esta incipiente organização e as ações por ela promovidas junto às comunidades na região foi percebida por pessoas de João Surá que entrevistamos, para as quais esta "movimentação" que se iniciava à época tinha como referência principal a comunidade de Praia Grande, com a qual João Surá possui laços estreitos de relação, o que se explicita na fala de Dona Clarinda, quando se refere à "luta aqui da Praia Grande" ou ao "movimento de Praia Grande".

Ou seja, naquela época em que o movimento emergia, no início dos anos de 1990, não haveria ainda uma apropriação concreta da "movimentação" por parte da comunidade de João Surá enquanto grupo, apesar de esta estar envolvida, em alguma medida, em ações promovidas pelo Moab. Nesse sentido, compreendemos que o engajamento mais efetivo junto à "luta das comunidades" do Vale do Ribeira no caso de João Surá pode ser visto mais como um envolvimento mais ativo de alguns de seus representantes, como de Seu Benedito, por exemplo, do que da comunidade como um todo.

A partir da realização daqueles eventos nas comunidades, ainda no início da década de 1990, percebe-se como o Moab vai se configurando como uma organização que articula e congrega as comunidades negras rurais do Vale do Ribeira. O Moab, que surge enquanto movimento social de luta contra as barragens, tem como princípio, desde seu início, a defesa dos territórios destas comunidades. A mediação realizada pelas agentes pastorais da Igreja Católica foi fundamental para sua constituição, atuação, expansão e fortalecimento ao longo do tempo, quem, além de promover a aproximação entre as comunidades e o seu engajamento no movimento, também atuou fortemente no diálogo com diversos outros atores com o intuito de fortalecer a luta contra as barragens.

É importante mencionar que a emergência do Moab, em 1989, se deu em um contexto de crescente expansão de movimentos de luta contra as barragens de caráter regional no Brasil. O marco histórico desse processo tem como referência organizações que se constituíram a partir de mobilizações de atingidos pelas usinas hidrelétricas de Itaipu (1978)⁴⁰ e de Itaparica (1979)⁴¹ e de ameaçados pelo projeto de aproveitamento energético da Bacia do Rio Uruguai (1979)⁴².

40 A organização que se constitui a partir dos atingidos pela hidrelétrica de Itaipu, no estado do Paraná, passou a ser chamada de "Movimento Justiça e Terra", tendo contado com a importante mediação da CPT (FUCHS, 1990).

41 A organização que se deu em torno dos impactos causados pela hidrelétrica de Itaparica, em uma região localizada entre os estados de Pernambuco e Bahia, foi nominada de "Pólo Sindical de Trabalhadores Rurais do Sub-Médio São Francisco", tendo sido articulada fundamentalmente por sindicatos de trabalhadores rurais da região (CORRÊA, 2009).

42 Na região do Alto Uruguai, entre os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, a organização de grupos ameaçados por projetos de construção de barragens na Bacia do Uruguai foi inicialmente chamada "Comissão de Barragens", contando também com a mediação da CPT (SHERER-WARREN & REIS, 2007).

A partir de então, várias outras organizações foram se constituindo a partir das ameaças e danos causados por empreendimentos hidrelétricos no país. Destas organizações de caráter regional surgiram as Comissões Regionais de Atingidos (CRABs), que, em 1991, vão somar-se na luta nacional fundando o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)⁴³.

O Moab se une ao MAB na luta contra as barragens, porém, diferente das CRABs, não se incorpora a este movimento, mantendo a sua especificidade regional e étnica (inicialmente, quilombola). A articulação com outras organizações que atuavam em defesa dos direitos de atingidos e ameaçados por barragens em diferentes regiões do país foi uma das estratégias de ação e formação política tomadas pelo Moab já no início de sua trajetória, como apontam informações contidas no livro de memórias do movimento, publicado por Maria Aparecida Mendes Pinto (2014):

O MOAB VISITA E RECEBE REPRESENTANTES DE QUILOMBOLAS DE OUTRAS REGIÕES DO PAÍS

Já no ano de 1991, o MOAB não restringe seu trabalho aos municípios de Eldorado e Iporanga. O MOAB se une ao MAB que é o Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens, fazendo-se representar sempre por seus integrantes. Faz parte também da organização em nível regional que envolve os estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, participando periodicamente das reuniões através de seus coordenadores. Essa participação possibilitou ao Movimento manter-se informado sobre outras realidades onde as hidrelétricas tem trazido prejuízos à população. Contribuiu também para a troca de experiência na forma de resistência e organização. Muitas pessoas atingidas por barragens em outras regiões do Brasil visitam o Vale do Ribeira, trazendo suas experiências de luta e organização.

Várias pessoas do Vale do Ribeira também visitam outras comunidades do Brasil para conhecer de perto o que acontece com a população atingida pela construção de uma hidrelétrica. Em nenhuma parte do Brasil, a população foi reassentada e indenizada devidamente. (MENDES PINTO, 2014, p. 151).

Cabe mencionar que um representante de João Surá, Seu Zé Cordeiro, chegou a participar de uma das viagens organizadas pelo Moab para visitar comunidades de atingidos por barragens em Minas Gerais nesse período, o que nos foi informado por alguns dos entrevistados.

O estabelecimento de relações com outras organizações que lutavam em defesa dos direitos dos grupos atingidos e/ou ameaçados por barragens no Brasil possibilitou ao Moab promover intercâmbios de experiências e de formação, o que contribuiu para o aperfeiçoamento de estratégias de organização e ação do movimento. Outros vários contatos foram sendo

43 O MAB foi criado oficialmente em 1991, durante o “I Congresso dos Atingidos de todo o Brasil”, tendo se originado da composição de diversas organizações regionais existentes em diferentes estados que vinham lutando contra as barragens e em defesa dos direitos das populações atingidas por barragens (MAB, 2011).

estabelecidos, principalmente através das Irmãs, com uma série de outros indivíduos e organizações que acabaram colaborando de alguma forma com o movimento.

Percebe-se assim como esse processo inicial de organização, que envolveu a realização dos eventos e o adensamento das relações entre as comunidades e destas com outros atores, configurou-se como um momento de formação política intensiva, não só para as comunidades, que estavam sendo informadas e sensibilizadas para a questão das barragens, como para os demais atores, inclusive para as próprias Irmãs, uma vez que se tratava de uma questão nova para todos os envolvidos na região. Logo, estas estratégias contribuíram decisivamente também para o fortalecimento da organização do movimento, por meio das quais possibilitou-se a atualização de formas e estratégias de organização e de ação e o estabelecimento, a ampliação e o fortalecimento de laços de solidariedade entre os integrantes do movimento, entre as comunidades e entre estes e os demais atores.

A sequência de eventos realizados, que intercalavam seminários e encontros, como os mencionados acima, com uma série de reuniões entre membros que estavam à frente da organização do Moab, ou seja, as "reuniões", de modo geral, para além dos sentidos objetivos que possuíam, se constituíram também em importantes espaços de sociabilidade para os envolvidos, contribuindo assim para o adensamento das redes de relações que os envolviam. Nesse sentido, concordamos com a observação feita por Comerford (1999), quem analisou reuniões e outros eventos em organizações de trabalhadores rurais, que afirma:

(...) para além de sua dimensão instrumental de simples meios de tomar decisões ou discutir assuntos do interesse dos membros das organizações, as reuniões podem ser vistas também como um elemento importante na construção desse universo social, na medida em que criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações (...)
(COMERFORD, 1999, p. 47).

Nesse contexto de luta em defesa dos direitos de atingidos por barragens no Brasil, o MAB se caracterizou como um movimento social constituído em redes, a partir das articulações promovidas entre diversas regiões do país. Scherer-Warren e Reis (2007) compreendem que o MAB se constituiu enquanto um movimento composto por redes regionais e nacionais de mobilização, bem como por alianças internacionais, onde estas redes e alianças se configuram como estratégias de organização e mobilização. De maneira semelhante, Rosa (2007) compreende o Moab como se constituindo enquanto redes de mobilização, mas de caráter regional.

Ainda que tenha sua atuação centrada na região do Vale do Ribeira, como se pode observar anteriormente, é importante ressaltar que o Moab, já no início de sua trajetória, não

restringiu suas relações em nível regional, expandindo-as para outras regiões, sendo que estas se mostraram importantes para a sua própria constituição e fortalecimento enquanto movimento social. As redes constituídas pelo Moab no Vale do Ribeira, que incluem todos os integrantes do movimento, as comunidades quilombolas da região e os demais atores parceiros, permanentes ou eventuais, se explicitaram publicamente nesse período, principalmente, na realização dos encontros promovidos pelo Moab junto das comunidades quilombolas, quando atingem a estrutura da visibilidade. Ou seja, a visibilidade das redes que se constituíam nesse período se deu a partir de ações públicas visíveis promovidas pelo movimento, as quais serviram para reforçar as redes imersas do cotidiano de sua organização, através da renovação dos laços de solidariedade e do engajamento de novos grupos e indivíduos (MELUCCI, 2001; 1999; 1989b).

4.1.2 Relações de parentesco e de amizade e a inserção no movimento

A inserção de Seu Bendito na organização das comunidades negras que se iniciava à época no Vale do Ribeira teria se dado principalmente devido ao seu engajamento ao Moab. Contudo, este engajamento mesmo teve sua origem primeira em laços de parentesco e de amizade que carregava, conforme explicitado nas narrativas anteriormente citadas. "Ele também tinha terra pra lá, (...) também tinha parte de herança de terra lá, porque as irmãs dele eram de lá, meu pai é de lá, nasceu lá", como afirmou Dona Clarinda. Ao ter nascido na comunidade de Praia Grande e possuir terras de herança lá, qualquer ameaça que pairasse sobre aquela comunidade poderia também ameaçar as terras de sua família e desestabilizar as relações que tinha com aquela comunidade. Desse modo, "quando veio esse movimento aqui na Praia Grande", como relatou Dona Joana, "ele entrou nesse movimento junto", de acordo com Dona Clarinda. Mas, em princípio, esse movimento a que se referem seus familiares teria sido fundamentalmente "de luta pela comunidade de Praia Grande", conforme evidencia-se na narrativa de Antônio Carlos.

Disso é possível extrair uma reflexão sobre o que seria a essência mesma de um movimento como o Moab, onde membros das comunidades foram sensibilizados pela ameaça que as barragens representavam às comunidades e às terras de suas famílias. Ou seja, o envolvimento de lideranças comunitárias no movimento, nesse caso, teria se dado em princípio mais por uma luta em defesa de seus territórios específicos do que contra as barragens de modo geral, o que coincidia com os princípios de constituição do próprio movimento. Em alguma medida, esta luta também acaba compondo uma luta mais ampla em escala societária, o que

pode ser lido por uma perspectiva de luta de classes, por exemplo, mas isso não significa que este tenha sido o objetivo consciente daqueles que aderiram ao movimento naquele momento. Por esta perspectiva, o Moab se singulariza por se constituir, se fortalecer e se manter ao longo de 29 anos a partir das comunidades, especialmente na figura de lideranças locais que o dão sustentação.

É relevante notar ainda a distinção entre o Moab e o "movimento da Praia Grande", como aparece nas narrativas. Dona Clarinda afirma que Seu Benedito "tinha a irmã dele que morava na Praia Grande que faz parte do movimento de Praia Grande", e, como ele era "conhecido", acabou entrando "nesse movimento junto, com a Irmã Sueli", que representaria o Moab. Note-se que ela se refere primeiramente a uma suposta organização que existiria na Praia Grande, da qual a irmã de Seu Benedito já fazia parte. Devido então aos laços de parentesco e de pertencimento ao território, uma vez que "ele era de lá", somado ao fato de ele ser "conhecido" na região, teriam levado Seu Benedito a entrar "nesse movimento", uma organização mais ampla, que transcende a comunidade de Praia Grande, envolvendo várias outras comunidades e atores. Dona Joana também se refere ao Moab como "quando veio esse movimento aqui na Praia Grande", denotando, no seu entendimento, um caráter exógeno da organização de início.

Por sua vez, os laços de amizade, assim como os de parentesco, promovem um incentivo e reforçam o envolvimento de lideranças comunitárias no movimento. Dona Joana afirmou a respeito de Seu Benedito que, de João Surá, "era mais ele que ia mesmo", mas que "às vezes convidava o compadre Doca pra não ir sozinho". Em entrevista realizada com Seu Doca (72, dezembro de 2018), que vive em João Surá, perguntei se ele acompanhou Seu Benedito em alguma daquelas atividades e ele disse que, apesar de Seu Benedito sempre convidá-lo, nunca teria ido. Como havia obtido a informação de que Seu Benedito também cultivara uma amizade com Seu Dito Beto, já falecido morador de João Surá, realizei uma entrevista com seu filho, Benedito Florindo de Freitas Junior (38), para quem perguntei o que ele sabia sobre a relação entre Seu Benedito e Seu Dito Beto, e de ambos com Laurindo Gomes, que foi citado por Antônio Carlos, no contexto do processo de organização que ocorria no estado de São Paulo naquela época.

O Laurindo, (...) desde quando eu era criança ele já era envolvido com essa questão do Moab. Ele sempre foi envolvido, tinha ele, tinha uma pessoa lá do Porto Velho e aqui do João Surá o que era mais envolvido ali era o tio Dito, o Dito Baitaca, e o compadre Zé Cordeiro. Esses eram os mais envolvidos aqui, eles eram bastante companheiros mesmo da luta também. (...). E o Dito Baitaca ia. O pai não podia ir porque ele trabalhava empregado né, questão da escola já, mas ele dava total apoio. Eles conversavam bastante a respeito.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, maio de 2018).

A menção ao fato de que Seu Dito Beto "dava total apoio", e "eles conversavam bastante a respeito" é proferida em referência a uma certa consciência política que Seu Dito Beto teria em relação aos motivos que originavam aquele processo organizativo. Contudo, ele "não podia ir porque ele trabalhava empregado" (foi professor em uma escola local). Disso pode-se presumir que, apesar de, naquele período, aparentemente, o Moab ter tido a adesão de maneira mais efetiva de poucos indivíduos de João Surá, havia na comunidade uma atmosfera de compreensão da importância de sua existência entre um grupo maior de indivíduos, que, apesar disso, por motivos diversos, acabaram não se aproximando muito do movimento naquele contexto. A partir das entrevistas realizadas, foi possível constatar que Seu Benedito teria feito um esforço em aproximar um número maior de pessoas da comunidade ao movimento, no que não foi tão bem sucedido, ao menos naquele momento.

Outros nomes apareceram em referência a laços de amizade que Seu Benedito teria com outras lideranças que também fizeram parte do movimento. Benedito Florindo recorda que "do João Surá o que era mais envolvido (...) o Dito Baitaca e o compadre Zé Cordeiro". Dona Clarinda reitera a informação afirmando que o "compadre Zé Cordeiro fez parte do movimento quando começou", enquanto Antônio Carlos complementa, alegando que "papai tava junto!". Seu Zé Cordeiro participou desse momento de início das atividades do Moab na região, mas um dos vínculos de amizade que teria sido determinante para a inserção de Seu Benedito no processo de organização das comunidades era o que cultivava com Laurindo Gomes (FIGURA 5), liderança da comunidade de Praia Grande.

É relevante notar na fala de Benedito Florindo como ele se refere aos laços de amizade que existiam entre aqueles que participavam ativamente do movimento à época, que eram "companheiros mesmo de luta". A relação que Seu Benedito tinha com Laurindo Gomes se distinguia, além da confiança que um depositava no outro, pela compreensão comum que compartilhavam sobre a organização das comunidades. De acordo com Antônio Carlos, com frequência Laurindo visitava Seu Benedito em sua casa em João Surá para conversar e se aconselhar sobre assuntos que diziam respeito à situação da comunidade e a conflitos por ela vivenciados. Assim, ao passo que Laurindo exerceu alguma influência sobre a inserção de Seu Benedito no processo organizativo que se dava a partir de Praia Grande, à época, a recíproca também parece ser verdadeira. Como Laurindo era mais novo que Seu Benedito (de acordo com Dona Clarinda ele teria uma idade próxima à dela, hoje com 59 anos), é de supor que Laurindo cultivasse um respeito pelo companheiro mais velho, a quem recorria para pedir conselhos.

Segundo Antônio Carlos, a "importância da luta dele deu-se por causa do Laurindo, da amizade que ele tinha com o Laurindo Gomes, que vinha aqui na comunidade", quem, segundo Dona Clarinda, a "liderança mais forte que era!".

FIGURA 5 – LAURINDO GOMES EM UM DOS EVENTOS ORGANIZADOS PELO MOAB NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1990



FONTE: Mendes Pinto (2014).

Cabe mencionar que, desde essa época até o fim de seus dias, Laurindo Gomes foi uma liderança comunitária reconhecida e respeitada na região, mas cultivava desavenças com fazendeiros por conta dos conflitos fundiários vivenciados pela comunidade de Praia Grande. Em 18 de fevereiro de 2011, Laurindo Gomes, então presidente da Associação de Moradores de Praia Grande, desapareceu quando saía de sua casa para ir participar de uma reunião com outras lideranças comunitárias, a qual seria realizada na sede do município de Iporanga. Esta reunião teria por objetivo organizar lideranças para participarem de uma sessão da Câmara de Vereadores do município, na qual iriam solicitar a instalação de uma CPI sobre ações realizadas pelo prefeito à época. (PEDROSO et al, 2013)⁴⁴.

A partir do exposto acima, verifica-se que as relações existentes entre parentes, amigos e "companheiros" foram fundamentais para o envolvimento que Seu Benedito teve junto à organização das comunidades negras rurais que emergia com a constituição do Moab. Tal

⁴⁴ Circula nas comunidades a informação de que Laurindo estaria organizando um dossiê com denúncias contra o poder público. Tudo indica que ele foi assassinado, sendo que duas pessoas chegaram a ser presas naquele ano por suspeita de ter cometido o crime, mas o processo corre em sigilo de justiça (PEDROSO et al, 2013).

verificação caminha no sentido como Melucci (2001) concebe a motivação que leva os indivíduos a participarem de um movimento social, para quem:

A motivação para participar (...) não deve ser concebida como uma variável exclusivamente individual, mesmo colocando-se a nível dos indivíduos. Ela se radica certamente nas diferenças psicológicas individuais e nos traços de personalidade, mas se constrói e se consolida na interação. Sobre a motivação, influi, de maneira determinante, a estrutura dos incentivos aos quais é atribuído e reconhecido valor próprio, a partir das redes de relações que ligam os indivíduos. (MELUCCI, 2001, p. 67).

Nesse sentido, compreendemos que, por mais sensibilizado que Seu Benedito pudesse estar em relação à questão das barragens e por mais que ele pudesse ter características psicológicas e traços de personalidade que, em conjunto, o tivessem motivado a envolver-se na organização das comunidades, as interações promovidas na esfera das relações, neste caso de parentesco e de amizade, foram determinantes para o sucesso de seu envolvimento. Destaca-se assim, a relevância que possuem estas redes de relações tecidas no cotidiano da vida comunitária, a partir de laços de parentesco e de amizade, que constituem redes de sociabilidade (GOHN, 2015).

Compreendemos que, mais do que uma porta de entrada para esta organização, os laços de parentesco e de amizade alimentam a solidariedade presente no grupo, que constituem as redes de sociabilidade que vão se configurar como a base de redes de relações que são tecidas em maior escala na constituição do movimento. Sem estas relações, que se encontram em uma esfera cotidiana da vida comunitária, seria difícil imaginar a existência do Moab, uma organização que tem seu fundamento na própria existência das comunidades e que se mantém a partir das mesmas. Compreendemos assim que são estas relações, que alimentam formas de solidariedade primária das comunidades, que vão dar sustentação ao movimento social que se constitui com o Moab.

A análise realizada por Comerford (2003) sobre a participação de famílias de agricultores em um sindicato de trabalhadores rurais na Zona da Mata Mineira é significativa para pensarmos a influência que laços de parentesco podem ter na constituição de organizações políticas, não somente na figura do sindicato, mas, também para o caso de um movimento social, como o Moab. Em sua análise, a respeito do sindicato, o autor conclui que:

O sindicato só se estabelece efetivamente pela mediação do empenho necessariamente público das famílias dos sindicalistas, e através de processos ampliados de familiarização estabelecidos com base naquilo que as CEBs e o MOBON já haviam criado, mas também com base em um esforço renovado dos dirigentes nesse sentido (COMERFORD, 2003, p. 334).

Diferentemente de uma "esfera pública" que pressupõe instituições especializadas e uma separação entre "público" e "privado", "sociedade civil" e "Estado", ela se constitui nas relações mais cotidianas sem pressupor essa separação e especialização, ainda que pressupondo (...) regras, modos de ação e formas de interpretação muito complexos e dinâmicos (COMERFORD, 2003, p. 339).

Comerford (2003), a partir das conclusões acima apontadas, indica que o sindicato de trabalhadores rurais que analisou contou em sua constituição com a agência de dirigentes políticos (as lideranças sindicais) e com uma atmosfera de relações sociais fortalecida pela atuação de agentes externos em um período anterior. No caso do Moab, verifica-se que o movimento também contou com a determinante mediação das Irmãs em sua constituição, assim como com o trabalho desenvolvido anteriormente por meio da CPT, que criou um ambiente propício nas comunidades para a organização posterior do movimento. Mas, de modo semelhante ao que Comerford identificou em sua análise, compreendemos que o Moab também contou com um empenho "familiar" em sua constituição, o que se explicita nas relações de parentesco que influenciaram o envolvimento no Moab de indivíduos como Seu Benedito e que se somam às influências exercidas também por relações de amizade existentes entre indivíduos que se envolveram no movimento.

Além disso, compreendemos que as formas como se processam as relações sociais no interior da vida comunitária também contribuem para a configuração que toma o movimento, em suas especificidades. De acordo com Melucci (2001, p. 98), "as formas de mobilização externa refletem as características de solidariedade interna". Na análise do sindicato realizada por Comerford (2003), estas relações exercem influência tal no formato que adquire a organização que o levou a fazer uma analogia entre o sindicato e uma família, do que derivou o título de sua obra, chamada "Como uma família".

4.1.3 De comunidades negras rurais a comunidades remanescentes de quilombos

Tendo iniciado o trabalho com o Moab, que em pouco tempo ganhou aderência de várias lideranças locais e de outras organizações e colaboradores, se legitimando e se fortalecendo enquanto movimento social, as Irmãs Ângela e Sueli passaram a buscar informações sobre como proceder para atuar junto às comunidades no intuito de assegurar a permanência das famílias em suas terras, tendo em vista a ameaça de desapropriação colocada pelo projeto de construção das barragens. Constatando que a maioria das comunidades com as quais trabalhavam eram negras e localizavam-se em áreas relativamente isoladas na região, as Irmãs começaram a supor que estas poderiam tratar-se de comunidades remanescentes de

quilombos. Assim que tomaram conhecimento da existência do recém-criado artigo 68 do ADCT da Constituição Federal, as Irmãs logo trataram de buscar apoio técnico para que pudessem elaborar uma pesquisa científica que amparasse legalmente a luta destas comunidades pelos seus territórios. (MENDES PINTO, 2014).

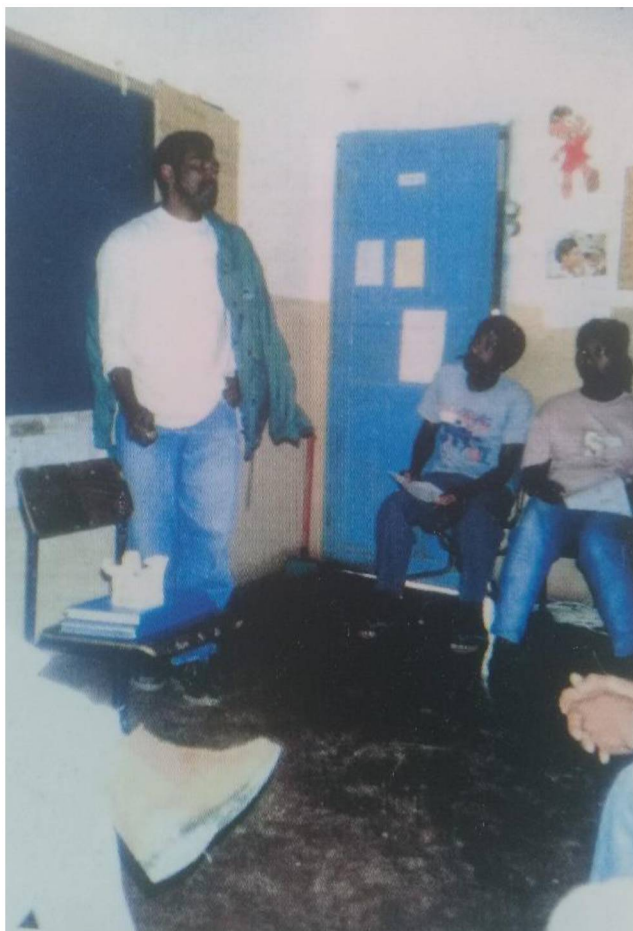
Ao participar de um encontro de religiosos negros em São Paulo, em março de 1992, a Irmã Ângela conheceu Guilherme dos Santos Barbosa, um etnólogo que vinha desenvolvendo um trabalho junto a outras comunidades negras rurais no Brasil à época, quem aceitou o convite para iniciar uma pesquisa para a elaboração de um laudo antropológico das comunidades do Vale do Ribeira com as quais as Irmãs trabalhavam. Em junho do mesmo ano deu-se início à pesquisa, tendo Guilherme como coordenador e algumas pessoas engajadas no Moab como colaboradores, que fizeram junto dele todo o trabalho de campo nas comunidades. Dentre estes estavam as Irmãs Ângela e Sueli, o Padre Arinildo, o Padre Miura, duas agentes da CPT, um seminarista, uma agente do Moab, que era de uma das comunidades, dentre outras pessoas. De 1992 a 1993 foram pesquisadas 8 comunidades, das quais elegeram-se 4 para a elaboração daquele que seria um dos primeiros laudos antropológicos deste tipo no país e o primeiro no estado de São Paulo, que eram: Ivaporunduva, São Pedro, Pilões e Praia Grande, todas no estado de São Paulo. (MENDES PINTO, 2014).

Foi nessa época e nesse contexto que Seu Benedito conheceu Guilherme Barbosa (FIGURA 6) e Padre Arinildo (FIGURA 7), ou Padre Ari, como chamam. Segundo Antônio Carlos, "Laurindo Gomes traz aquele professor que fez o histórico... Guilherme! O Guilherme veio aqui em casa!". Dona Clarinda complementa: "teve a visita de um padre que papai recebeu, Padre Ari", que também "começou essa luta aqui da Praia Grande!". Antônio Carlos, contextualizando as relações, afirma que Padre Ari "teve nessa visita do papai, junto com o Laurindo Gomes, o Carlos Nicomedes". Carlos Nicomedes, do município de Eldorado, foi agente do Moab desde o início do movimento, no qual permanece até os dias atuais. Laurindo Gomes teria sido responsável por levar as "visitas" até a casa de Seu Benedito, em João Surá.

O fato de Seu Benedito ter recebido as visitas em questão é compreendido como parte integrante do próprio processo de organização das comunidades e de inserção de Seu Benedito naquela organização. É de supor que muitas lideranças das comunidades negras da região tenham, assim, como Seu Benedito, recebido este tipo de "visita", dentre inúmeras outras possibilidades de contatos, naquele contexto de início da organização das comunidades. Tratavam-se de momentos de estabelecimento de relações que, em conjunto, acabaram se constituindo como parte também do processo de formação política de lideranças como Seu

Benedito e, somando-se vários casos como este, consequentemente, acabaram por promover a articulação e o adensamento do processo organizativo das comunidades.

FUGURA 6 – GUILHERME DOS SANTOS BARBOSA EM ATIVIDADE PARA A ELABORAÇÃO DO RELATÓRIO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA



FONTE: Mendes Pinto (2014).

Com a elaboração do laudo antropológico, o Moab deu um passo além e fortaleceu a luta em defesa dos territórios das comunidades negras, além da luta contra as barragens, que já vinha tomando corpo e tendo certa repercussão, inclusive em nível nacional. Esse é um marco histórico do processo de reconhecimento das comunidades do Vale do Ribeira, quando tem início a passagem da definição das comunidades enquanto negras rurais para comunidades remanescentes de quilombos. O fato novo, que o laudo busca legitimar, de que as comunidades possuíam direitos sobre seus territórios assegurados pela Constituição Federal, vai implicar em mudanças radicais tanto nas estratégias de luta tomadas pelo Moab como na sensibilização das próprias comunidades.

É importante ressaltar, nesse contexto, a dimensão que teve a atuação de membros ligados à Igreja Católica na constituição do processo organizativos das comunidades

quilombolas naquele período, bem como a sua articulação com o movimento negro à época para avançar no trabalho de formação política destas comunidades. Se no princípio da luta promovida pelo Moab contra as barragens as Irmãs, junto de outros membros ligados à Igreja Católica, desempenharam um importante papel, a ampliação da luta para o reconhecimento quilombola das comunidades negras da região contou também com o apoio de membros ligados ao movimento negro.

FIGURA 7 – PADRE ARINILDO COLABORANDO NA PESQUISA DE CAMPO PARA A ELABORAÇÃO DO LAUDO ANTROPOLÓGICO DAS COMUNIDADES



FONTE: Mendes Pinto (2014).

A visita que Seu Benedito recebeu do etnólogo Guilherme e do Padre Ari, acompanhados de Laurindo Gomes, é bastante representativa nesse sentido. Guilherme era ligado ao movimento negro e Padre Ari atuou como voluntário nas pesquisas de campo sob a sua coordenação. Nesse momento, a articulação que se deu a partir do trabalho realizado pelas Irmãs, principalmente, desencadeou a realização de uma série de cursos de formação histórica e política com ênfase sobre a questão racial em algumas das comunidades, os quais contaram com a presença de militantes do movimento negro de São Paulo e do Rio de Janeiro.

Em paralelo à realização da pesquisa antropológica, em maio de 1992, ocorreu em Ivaporunduva o Encontro das Comunidades Negras, que contou com a assessoria de Frei Davi

Raimundo dos Santos⁴⁵, membro do movimento negro no Rio de Janeiro, quem falou para os presentes sobre "os atos oficiais que decretaram a marginalização do negro no Brasil" (MENDES PINTO, 2014, p. 16). Em julho de 1994 ocorreu, também em Ivaporunduva, o I Encontro com as comunidades Negras de Eldorado e Iporanga, que teve a colaboração do etnólogo Guilherme, quem participou contando "um pouco da história dos negros" (MENDES PINTO, 2014, p. 43). Em junho de 1995 ocorreu na Praia Grande o Encontro de Formação das Comunidades Remanescentes de Quilombos, novamente com a assessoria de Frei Davi, contando com a participação de representantes de comunidades vizinhas. Nesse último encontro nasceu o projeto de realização do Encontro Anual das Comunidades Negras do Vale do Ribeira, que teve início em novembro de 1995, no município de Registro. (MENDES PINTO, 2014). É relevante mencionar que o Encontro surgiu no mesmo ano em que foi criada a Conaq, em um evento que contou com a participação de representantes de uma das comunidades do Vale do Ribeira, como apontado no Capítulo I.

O evento é realizado até o presente, anualmente, em data próxima ao 20 de novembro, em referência ao Dia Nacional da Consciência Negra. Em cada um destes encontros uma figura de destaque no campo da militância e/ou da pesquisa sobre questões étnicorraciais é convidada a participar para contribuir na reflexão dos membros das comunidades presentes e, assim, contribuir para o acesso a informações e conhecimento sobre estas questões por parte do grupo.

Em 22 de novembro de 2015, participei do 20º Encontro das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira – SP/PR⁴⁶ (FIGURAS 8, 9, 10 e 11), chamado de "Encontrão" pelas mesmas. Nessa ocasião, o convidado para contribuir com as reflexões sobre questões étnicorraciais foi José Maurício Arruti, quem, além de desenvolver um relevante trabalho de pesquisa sobre comunidades quilombolas, coordenou a elaboração do RTID de Cangume, uma das comunidades do Vale do Ribeira, concluído em 2003 (ARRUTI, 2003).

Nesse encontro realizado em 2015, especificamente, nenhum membro da comunidade de João Surá pode participar. Apesar de terem se organizado para isso, as fortes chuvas que ocorreram naquele período interditaram as estradas de acesso da comunidade inviabilizando o

45 Nesta ocasião Frei Davi introduziu em Ivaporunduva a celebração da "missa Afro", que é realizada na comunidade até o presente. O Padre Ari também tem realizado a celebração da "missa Afro" durante a festa de Nossa Senhora do Livramento, realizada no início de janeiro de cada ano. Muitos moradores de João Surá participam desta festa e da missa Afro todos os anos.

46 A minha participação nesse encontro se deu como observadora, ao qual tive acesso principalmente, por conta do envolvimento de meu companheiro, a quem fui acompanhar, em atividades junto às comunidades por meio de um projeto de pesquisa realizado por um grupo do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp. Este foi o meu primeiro contato com comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, além de João Surá, onde já tinha ido uma vez, no mês de julho daquele mesmo ano.

deslocamento de pessoas do grupo para o evento. Mas, em geral, João Surá tem tido alguma representação com frequência nesses encontros, sendo que nos anos de 2016, 2017 e 2018 verifiquei que algumas pessoas da comunidade participaram dos encontros, dentre os quais o que teve um maior número de pessoas da comunidade foi o de 2017, realizado em Itaóca (SP), município vizinho a Adrianópolis, que contou com a presença de cerca de 6 pessoas. Nos outros dois anos apenas uma liderança local acabou participando dos encontros. De acordo com Antônio Carlos, no ano de 2018 a equipe de organização do evento chegou a cogitar a possibilidade de realizá-lo pela primeira vez no estado do Paraná, em João Surá, mas, por motivos que desconheço, o mesmo acabou ocorrendo novamente na comunidade de Ivaporunduva, a qual historicamente tem acolhido a maioria desses encontros.

FIGURA 8 – FAIXA DO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR (IVAPORUNDUVA-SP)



FONTE: Registro fotográfico feito pela autora (2015).

FIGURA 9 – FAIXAS DO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR (IVAPORUNDUVA-SP)



FONTE: Registro fotográfico realizado pela autora (2015).

FIGURA 10 – APRESENTAÇÃO DE DANÇA REALIZADA POR JOVENS NO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR



FONTE: Registro fotográfico realizado pela autora (2015).

FIGURA 11 – MESA COM PESQUISADOR CONVIDADO PARA PARTICIPAÇÃO NO XX ENCONTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA – SP/PR



FONTE: Registro fotográfico realizado pela autora (2015).

Na ocasião da realização do I Encontro das Comunidades Negras do Vale do Ribeira, em 1995, foi criada a Equipe de Articulação das Comunidades Negras (Eacone), que depois viria a se chamar Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras (Eaacone). Formalizada em 2004 como organização da sociedade civil sem fins lucrativos, a Eaacone tem por objetivo principal articular e assessorar as comunidades negras e quilombolas do Vale do Ribeira, prestar assessoria jurídica e lutar pelos direitos destas comunidades. (MENDES PINTO, 2014).

A Eaacone, desde esse período, vem desempenhando um relevante papel na constituição das associações de comunidades quilombolas na região, assessorando-as na criação e operação de suas associações. A relevância disso se dá, principalmente, porque as associações viabilizam o acesso a diversas políticas públicas por parte das comunidades, mas, fundamentalmente, porque se faz necessária a existência da associação, com personalidade jurídica, para que a comunidade possa efetivamente ser reconhecida como quilombo pelo Estado. Ou seja, a Eaacone surge, nesse contexto, também como parte de uma estratégia de acesso ao reconhecimento das comunidades, as quais, em sua grande maioria, não possuíam associações antes do início das atividades desta organização.

Carla Fernanda Pereira Galvão (21), neta de Seu Benedito, nos relata como teria se dado o início do processo de organização das comunidades quilombolas no Vale do Ribeira, onde contextualiza uma das formas que tinham as mobilizações naquele período.

Teve muitas caravanas nessa época, vinha um ônibus, passava na região, conversando sobre o que que era a barragem, sobre... aconteciam tipo umas assembleionas, sabe?! Em Iporanga mesmo, tem uma foto do vô lá, que teve aquela assembleia grande, era um encontro de agitação assim. As organizações, elas passavam, que era mais o Moab, e aí que as comunidades falaram: não, nós precisamos se organizar, cada comunidade, precisamos se organizar! Então, foi quando surge a Eaacone, quando surge várias organizações das comunidades. Aí as ONGs e outros movimentos vêm em consequência disso.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 21, dezembro de 2016).

A "agitação", como colocado por Carla, teria sido uma das mais expressivas estratégias de mobilização de pessoas nas comunidades pelo Moab no início da década de 1990, que se dava sob a forma de grandes assembleias realizadas nas comunidades, como aquela da qual seu avô participou em Iporanga no ano de 1991. Esses eventos eram promovidos pelo Moab com a participação de pessoas de outras comunidades e organizações, que se dirigiam em "caravanas" até as comunidades onde estes eram realizados. Carla ressalta que foi por meio desta estratégia de mobilização que as comunidades foram despertadas para a organização junto ao movimento, bem como internamente nas próprias comunidades, de onde derivou a necessidade da criação da Eaacone.

Foi nesse momento então que se iniciou o percurso de formação política nas comunidades direcionada para a luta em defesa daqueles territórios, que trazia como pano de fundo a compreensão, o conhecimento, a apropriação e a valorização da questão etnicorracial. As comunidades negras, nesse momento, deram início ao processo de "identificação" quilombola, definido por Arruti (2006, p. 2001) como:

Movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte de um grupo de sujeitos atingido por um tipo de situação de desrespeito tem caráter coletivo, o processo de identificação implica a instituição de tal coletividade, simultaneamente, como sujeito de direitos e como fonte de pertencimento identitário de uma coletividade moralmente motivada para a mobilização contra tal desrespeito (ARRUTI, 2006, p. 201).

Não só a ameaça de desapropriação expressa nos projetos das barragens, mas também outras várias situações de conflitos fundiários vivenciadas historicamente pelas comunidades na região, vão dar o tom do sentimento compartilhado de desrespeito que estes grupos vivenciam. Deste sentimento comum deriva uma luta por reconhecimento, que vai culminar com a constituição das comunidades quilombolas como sujeitos de direito e a sua identificação com um pertencimento identitário.

A experiência histórica de desrespeito vivida pelas comunidades do Vale do Ribeira remete a séculos de exploração, expropriação e exclusão social. Em décadas recentes, os conflitos fundiários vivenciados por estes grupos na região têm se expressado, principalmente, na prática de grilagem de terras promovida por latifundiários e no avanço de cercas sobre as suas terras, na sobreposição de unidades de conservação a seus territórios e, como já mencionado, na ameaça de desapropriação e inundação de terras por conta dos projetos de construção de barragens. Tais situações se refletem em formas de desrespeito que constituem um sentimento compartilhado intersubjetivamente pelos grupos (HONNETH, 2003), o que vai alimentar a luta por reconhecimento das comunidades enquanto remanescentes de quilombos.

Para Honneth (2003), a luta social pode ser compreendida como um

(...) processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 257).

O conjunto de ameaças e danos materiais e simbólicos causados às comunidades foram sentidos pelos seus membros como formas de desrespeito, seja sobre seu modo de vida, seja sobre os seus direitos ou sobre sua própria existência. Nesse ponto constituiu-se um sentimento coletivo que configura uma dimensão moral dos conflitos sociais (HONNETH, 2003) vivenciados pelas comunidades e que, ao serem denunciados publicamente, vão compor a luta por reconhecimento travada pelos grupos. Desse modo, a luta do Moab passa então a ser também a luta das comunidades quilombolas, não mais só contra as barragens e em defesa de seus territórios, alcançando uma dimensão mais subjetiva, de ordem moral, onde esta nova coletividade instituída busca também ser reconhecida enquanto sujeito de direitos, a partir da construção de uma identidade quilombola.

No Vale do Ribeira, a luta por reconhecimento passa por um longo e denso processo de sensibilização, formação, articulação e mobilização vivenciado pelas comunidades, tendo contado com a mediação de outros atores, como membros ligados à Igreja Católica e algumas pessoas ligadas ao movimento negro que contribuíram para a consecução de ações do Moab naquele período, como mencionado anteriormente. O papel desempenhado pela Eaacone, na sequência, vai somar-se no conjunto de ações promovidas junto às comunidades e contribuir sobremaneira para o fortalecimento do processo de organização destes grupos.

Nota-se que as figuras que compuseram o conjunto de mediadores e colaboradores do processo organizativo das comunidades à época acabaram, em alguma medida, influenciando a caracterização que tomava o movimento. É significativo, nesse contexto, o trabalho de formação histórica e política desenvolvido por militantes do movimento negro junto às comunidades e aos próprios membros ligados à Igreja Católica que atuavam em conjunto. Esse trabalho deixou expressivas marcas na forma de representação da identidade negra, que se explicita, por exemplo, nas apresentações culturais realizadas nos encontros, onde é celebrada a memória de Zumbi dos Palmares e são entoados cantos gritos de ordem que reforçam a presença de uma herança africana entre as comunidades, como pude perceber no Encontro em 2015.

Ainda que estes elementos que se referem a uma ancestralidade negra comum, que une o movimento negro ao movimento quilombola a partir de sua ancestralidade africana, tenham sido projetados inicialmente por militantes do movimento negro urbano, eles adquirem relevância para a composição da identidade negra e quilombola destas comunidades e vão ter grande importância para o fortalecimento dos processos de organização na região. A atuação do movimento negro nesse período teve assim um papel de formação relevante tendo contribuído significativamente para a reversão de uma imagem estereotipada negativa da população negra para uma identificação positiva com a identidade negra e da construção da identidade quilombola. As influências exercidas pelo movimento negro urbano sobre a organização das comunidades quilombolas se deram não somente no caso do Vale do Ribeira, mas se relaciona à própria constituição da Conaq, tendo suas origens ainda na formulação do artigo 68, como apontado no Capítulo I.

Esta passagem das comunidades negras rurais para comunidades remanescentes de quilombos, que se deu a partir da auto-atribuição de uma identidade quilombola por parte daqueles grupos, promoveu mudanças significativas em termos de organização destas comunidades, não só no Vale do Ribeira, como em diversas regiões do país a partir de 1988. Ocorreu assim um processo de etnogênese, por meio do qual, segundo Arruti (1997, p.27), são

produzidos "novos sujeitos políticos, que se organizam mobilizando uma série de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançar novos recursos".

No Vale do Ribeira, especificamente, estas mudanças tiveram implicações diretas no Moab, que passou a contar com um novo elemento na fundamentação de sua luta, expresso na identidade quilombola e no direito das comunidades remanescentes de quilombos sobre seus territórios, associado a esta identidade. A luta contra as barragens e em defesa da posse das terras daqueles grupos passou a ser também a luta por reconhecimento e da titulação dos territórios quilombolas em que eles viviam.

A criação da Eaacone, nesse sentido, também se caracterizou pela mudança nas formas de organização destas comunidades, uma vez que emerge enquanto demanda em face da nova especificidade que surge com a identidade quilombola assumida pelas comunidades, que passam a necessitar de uma assessoria especializada para poderem alcançar a efetivação de seus direitos sobre os territórios quilombolas. A Eaacone se constitui assim para suprir uma lacuna de mediação na organização das comunidades que o Moab, enquanto movimento social de caráter plural (apesar de contar com uma grande maioria de comunidades negras, envolvia também ONGs ambientalistas, sindicatos e grupos indígenas ameaçados por barragens na região), não dava conta.

Desse modo, a identidade quilombola se configurou também como uma estratégia de luta, com a qual, por meio da identificação coletiva das comunidades negras enquanto remanescentes de quilombos, foi possível perceberem coletivamente o campo de relações no qual encontravam-se inseridas e, a partir disso, definirem os limites, as possibilidades e as estratégias de ação (MELUCCI, 2001; 1994).

Os eventos promovidos junto às comunidades também se configuraram como uma importante estratégia de sensibilização, organização, mobilização e formação política dos envolvidos. Enquanto os primeiros eventos promovidos pelo Moab, mencionados anteriormente, tinham como objetivo informar, sensibilizar, engajar e promover a formação política das comunidades acerca das ameaças provenientes dos projetos de construção das barragens, os novos eventos realizados a partir da identificação das comunidades negras enquanto remanescentes de quilombos mantém aqueles objetivos, contudo, trazendo como elemento central não a questão das barragens, mas sim questões étnicorraciais relacionadas à identidade quilombola e aos territórios destes grupos.

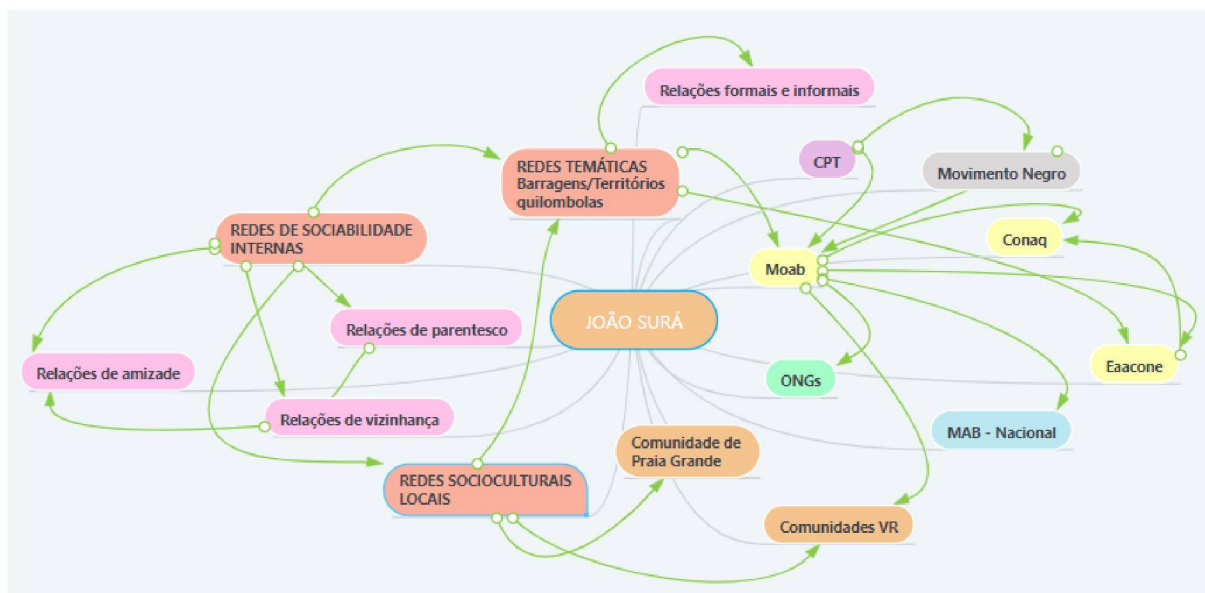
Os eventos promovidos pelo Moab sobre a questão das barragens tiveram continuidade, de modo paralelo aos encontros das comunidades quilombolas. Em conjunto,

estes eventos se configuram como um importante processo de formação para estas comunidades, ao se constituírem como momentos que possibilitaram o fortalecimento da identidade negra e quilombola, assim como da organização das comunidades. São espaços onde ocorrem trocas de experiências, de conhecimentos e de informações e que permitem a permanência e o fortalecimento dos laços estabelecidos entre as comunidades. Se mostram assim como espaços onde se promovem ações visíveis (MELUCCI, 2001; 1999; 1989b), que, por sua vez, vão promover a visibilidade e o fortalecimento dos grupos, alimentando também a estrutura de latência do movimento.

Estes encontros também são importantes para a formação de lideranças comunitárias, que vão atuar tanto em suas comunidades como à frente das atividades do Moab e da Eaacone. Nesse processo de organização das comunidades, ao longo do tempo, foram se constituindo lideranças comunitárias que hoje atuam na Eaacone, organização formada principalmente por lideranças quilombolas de diversas comunidades do Vale do Ribeira, tanto do estado de São Paulo como do Paraná, o que será apontado em mais detalhes no Capítulo VI.

Nesse processo de emergência da identidade quilombola e das consequentes mudanças promovidas no âmbito da organização destas comunidades observa-se também a ampliação e o adensamento de relações estabelecidas entre os envolvidos. É possível verificar assim uma ampliação processual das redes que vão se constituindo em torno da organização social destas comunidades, que passam a incorporar, gradualmente, além das redes de sociabilidade (GOHN, 2015) pré-existentes, que envolvem relações de parentesco e de amizade, também redes comunitárias – "locais", nos termos de Gohn (2015) –, redes socioculturais (GOHN, 2015), que envolvem as comunidades quilombolas, e redes temáticas (GOHN, 2015), que se constituem em torno da ameaça das barragens e da identidade quilombola. Ao mesmo tempo, estas redes vão incorporando relações de caráter mais formal, que se expressam na constituição de organizações como o Moab e a Eaacone, bem como das associações que vão sendo criadas em várias destas comunidades, constituindo, desse modo, uma rede de movimentos sociais (MELUCCI, 2001; 1999; 1989b) que pode ser identificada a partir das relações estabelecidas desde a comunidade de João Surá no período em que se deu a constituição e consolidação do Moab, conforme buscamos esboçar na FIGURA 12.

FIGURA 12 – REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS DESDE JOÃO SURÁ NO PERÍODO DE CONSTITUIÇÃO DO MOAB



FONTE: Elaborado pela autora, com auxílio do aplicativo mindmeister, disponível para acesso em <https://www.mindmeister.com>.

4.1.4 Os laudos e a (re)definição dos territórios

A partir daquele primeiro laudo antropológico elaborado, no ano de 1994 a associação de Ivaporunduva entrou com uma ação no Ministério Público Federal (MPF) reivindicando o reconhecimento de seu território. Disso derivou uma ação que resultou na elaboração de laudos antropológicos realizados pelo próprio MPF, por meio dos quais foram pesquisadas cinco comunidades que se identificavam como remanescentes de quilombo no Vale do Ribeira e que foram reconhecidas em 1998. Na sequência, outras comunidades foram dando entrada no pedido de reconhecimento junto à Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva" (ITESP). (ANDRADE, 1997).

A comunidade de Praia Grande, vizinha de João Surá, seguiu o mesmo caminho, tendo entrado com pedido de reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo junto ao ITESP ainda em 1996. Esta comunidade teve seu Relatório Técnico-Científico (RTC) finalizado 2002 (SCALLI, 2002), obteve a certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP) somente em 2007 e teve seu RTC publicado em 2018 (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2018), mais de 20 anos depois da elaboração de seu primeiro laudo antropológico, concluído em 1993. No momento presente, Praia Grande encontra-se no aguardo do prosseguimento do processo de titulação, sendo que o RTC publicado está ainda em fase de contestação.

Naquele período em que as primeiras comunidades no Vale do Ribeira iniciavam a abertura de processos de reconhecimento junto ao Estado, a comunidade de João Surá chegou a ser indicada como remanescente de quilombo para a sua inserção em estudos que comporiam os relatórios antropológicos, o que consta no Relatório Final do Grupo de Trabalho criado pelo Decreto 40.723 de 21/03/96, publicado em uma primeira edição dos Cadernos do ITESP em 1997:

Situações já identificadas

Tendo oficiado a todas as Prefeituras e Câmaras Municipais do Estado de São Paulo, bem como levantado acervo já existente sobre o tema junto aos órgãos de Governo e entidades civis, obtive o Grupo de Trabalho informações da existência das seguintes comunidades:

Cafundó - Município de Salto de Pirapora;

Pilões, Maria Rosa, Praia Grande, Maria Cláudia, Bombas, **João Surrá - Munic. de Iporanga;**

Poça, Bananal Pequeno, Aboboral, Pedro Cubas, Sapatu, André Lopes, Nhunguara, Ivapomduva, São Pedro e Galvão - Município da Estância Turística de Eldorado;

Morro Seco - Município de Juruá;

Mandira - Município de Cananéia;

Cangume - Município de Itaóca;

Biguá Preto - Município de Miracatu;

Aldeia de Jaó - Município de Itapeva.

Deve-se registrar, ainda, que o Grupo de Trabalho recebeu listagem feita pelo etnólogo Guilherme dos Santos Barbosa e completada pela Equipe de Articulação das Comunidades Negras da Diocese do Vale do Ribeira, que ratifica a existência das comunidades acima descritas elencando outras que por sua vez deverão ser objeto de estudos futuros. (ANDRADE, 1997, p. 49 – Grifo nosso).

Na segunda edição do Cadernos do ITESP, publicada em 2000, João Surá ainda figura, ao lado de outras 25 comunidades, como comunidade remanescente de quilombo identificada no Estado de São Paulo (ANDRADE et al, 2000). No entanto, a comunidade não chegou a ser incluída nos trabalhos posteriores de elaboração do laudo antropológico realizados pelo ITESP que levaram à identificação e reconhecimento de algumas comunidades no Vale do Ribeira, uma vez que fugia ao alcance deste órgão, responsável pela regularização fundiária no estado de São Paulo, atuar em áreas localizadas no estado do Paraná. Então, o que teria levado àquela indicação inicial, presente nestas publicações de 1997 e 2000, onde João Surá foi apontada como comunidade remanescente de quilombo identificada em São Paulo?

De acordo com o documento citado acima, João Surá seria uma comunidade cujo território localizava-se no município de Iporanga, estado de São Paulo. Considerando que a lista de comunidades indicadas para o estudo foi elaborada com base no diagnóstico previamente realizado pelo etnólogo Guilherme Barbosa e que teria sido ratificada e complementada por membros da Eaacone, os quais conheciam as comunidades e seus territórios, é difícil imaginar que tenha ocorrido um equívoco quando João Surá foi apontada como comunidade

remanescente de quilombo no estado de São Paulo. Depois de ouvir um depoimento de Dona Clarinda, em uma das entrevistas realizadas, uma pista para explicar esta situação nos surgiu:

Dona Clarinda: Era a mesma coisa, era o mesmo né! É o mesmo, louca! É porque Praia Grande é pra lá da serra! Pra cá da serra é João Surá! Não existe Praia Grande pra nós aqui. Atravessou o rio, pra nós que tamo aqui, é João Surá, mas na linguagem das pessoas que fizeram o levantamento, pra lá é Praia Grande! Mas pra nós é João Surá!

Lene: Daí Seu Dito entra na associação de lá e você na daqui?

Dona Clarinda: É! Fica uma situação ruim, porque ele é nascido lá pro Estado de São Paulo, mas a carteira dele é João Surá! Documento dele é tudo nasceu na cidade de Iporanga, mas João Surá!

Lene: A terra que vocês usam pra plantar é pra lá do rio?

Dona Clarinda: É, mas é João Surá! Pra nós é João Surá também! Não tinha nada a ver com Praia Grande. Depois que fizeram o documento lá que fizeram isso, acham que pra lá é Praia Grande! Mas Praia Grande pra nós é da serra pra lá! Até na Aberta, dali pra baixo, pra nós, dali pra baixo da serra, divisa da serra que a gente fala, tem uma linha ali que fala linha 40, dali pra cá pra nós é João Surá!

(Clarinda de Andrade Matos, 59, maio de 2018).

Dona Clarinda alega que o território de João Surá se estendia até parte do outro lado do rio, para então fazer divisas com a comunidade de Praia Grande na "serra", áreas que ficam ao lado paulista do Vale do Ribeira, no município de Iporanga. Com o processo de reconhecimento, na figura dos estudos realizados para a elaboração do laudo antropológico, aquela área de João Surá que se situava no estado de São Paulo teria sido incorporada ao território de Praia Grande. Disso deriva a hipótese de que a indicação de João Surá como comunidade paulista não se tratava de algum equívoco por parte daqueles que foram responsáveis por tal indicação, mas que, de fato João Surá, ao menos em parte, localizava-se no estado de São Paulo.

Segundo consta no RTC de Praia Grande,

A comunidade de Praia Grande era composta pelos bairros de Praia Grande e João Surrá sendo que este último também foi apontado pela Igreja como comunidade de quilombos. Segundo os moradores de Praia Grande eles eram *uma coisa só* mas resolveram dividir a comunidade respeitando a organização política do país já que João Surra encontra-se no estado do Paraná e Praia Grande no estado de São Paulo. (SCALLI, 2002, p. 23).

Os moradores de João Surrá pediram ao ITESP para que fosse feito o trabalho de reconhecimento desta comunidade como Remanescente de Comunidade de Quilombos chegando a figurar o nome desta nas nossas listas de comunidades a serem trabalhadas. Porém, como ela se encontra no estado do Paraná não podemos realizar tal tarefa. (...) Essas pessoas assistiram as reuniões que fizemos com a Comunidade de Praia Grande para conhecer melhor o nosso trabalho. (SCALLI, 2002, p. 24 – grifo nosso).

Além do contraste evidenciado entre os critérios de pertencimento territorial utilizados, de um modo, pelas comunidades e, de outro, pelo Estado, o RTC de Praia Grande nos aponta para um outro indício especialmente relevante para nossa análise acerca do apontamento de João Surá dentre as comunidades remanescentes de quilombo indicadas no estado de São Paulo. Trata-se da notável participação de representantes de João Surá em atividades realizadas em Praia Grande à época, os quais estiveram presentes inclusive em reuniões promovidas por agentes do Estado para a elaboração do laudo antropológico desta comunidade.

Em João Surá, não conseguimos precisar quem teriam sido estas pessoas a que a pesquisadora se refere no estudo, mas o fato de elas terem participado de tal atividade e, mais do que isso, solicitado aos agentes do Estado presentes na ocasião que um laudo antropológico também fosse realizado em sua comunidade é de extrema relevância para pensarmos sobre o sentido de pertencimento identitário destes indivíduos. Cientes da finalidade do referido estudo, o fato de ensejarem que o mesmo fosse realizado também em sua comunidade indica que, ao menos estes, auto atribuíam a si mesmos e à João Surá a identidade de remanescente de quilombo, ao menos desde o ano 2002, quando foi finalizado o laudo em questão.

Disso deriva uma situação delicada para algumas famílias de João Surá, em relação ao envolvimento destas na organização quilombola que se iniciou na região, uma vez que alterou os limites do território de João Surá, reconhecidos socialmente pelas famílias da comunidade, por conta do processo de reconhecimento de Praia Grande. Para Dona Clarinda, a responsabilidade por esta alteração é da equipe técnica que elaborou os estudos, uma vez que "na linguagem das pessoas que fizeram o levantamento, pra lá é Praia Grande! Mas pra nós é João Surá!". No entanto, os limites administrativos impostos pela divisão territorial do Estado ao território quilombola, inviabilizam o reconhecimento destes territórios enquanto "pertencentes" a dois estados, no caso, Paraná e São Paulo. Ou seja, João Surá se caracterizaria como um território quilombola disposto sobre uma área de fronteira, formato sobre o qual o Estado não dispõe de procedimentos administrativos para tratar.

Assim, reconhecer parte do território de João Surá que se encontrava na porção paulista do Vale do Ribeira como pertencente ao território de Praia Grande se constituiu como uma medida estratégica para viabilizar, indiretamente, a posterior garantia de titulação desta parcela do território, pois, do mesmo modo que o ITESP não pode atuar no Paraná, quando fosse iniciar um processo de reconhecimento de João Surá neste estado, provavelmente, aquela área também não seria incluída. Assim, nem João Surá nem Praia Grande teriam um dia a garantia de

titulação de tal área. Ressalta-se, contudo, que esta situação não se encontra registrada em nenhum dos dois laudos antropológicos realizados nestas duas comunidades, respectivamente.

Por esta perspectiva, não haveriam maiores problemas de ordem prática, pois, se ambos os territórios fossem reconhecidos e titulados, as famílias que estavam sobre as terras localizadas naquela porção em particular permaneceriam com seu direito sobre elas assegurado. No entanto, existem algumas situações que não são contempladas por esta lógica, especialmente aquelas relacionadas à constituição de famílias a partir da união de casais onde cada um era originário de um determinado "lado do rio". Um exemplo é o caso da família de Dona Clarinda, onde seu esposo, Seu Dito Cordeiro, teria "nascido lá pro estado de São Paulo", "na cidade de Iporanga", mas, nas terras de João Surá.

Isso fez com que, posteriormente, Seu Dito Cordeiro acabasse entrando na associação de Praia Grande, enquanto que Dona Clarinda faz parte da associação de João Surá. Algo semelhante ocorreu com o próprio Seu Benedito Baitaca, quem tornou-se associado em Praia Grande, enquanto que sua esposa, Dona Joana, era associada em João Surá. Seu Dito Beto e Seu Zé Cordeiro, amigos de Seu Benedito, também vieram a associar-se na Praia Grande, mesmo residindo em João Surá. Tal situação pode ter relações com o maior envolvimento de Seu Benedito, bem como de Seu Zé Cordeiro, no início da "movimentação" em Praia Grande.

É interessante notar, nesse contexto, como até mesmo uma política que foi pensada para atender a demandas específicas das comunidades quilombolas, neste caso, relacionadas à garantia de seus territórios, demonstra limitações em sua execução⁴⁷. Até o presente momento, nenhum dos dois territórios foi titulado pelo Estado, portanto, as implicações disso podem vir a ter novos desdobramentos quando o processo de reconhecimento findar, podendo resultar, inclusive em conflitos internos nestas comunidades por conta das terras situadas nesta porção. Nesse caso, evidencia-se como procedimentos administrativos que compõe o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas podem acarretar situações problemáticas para estas comunidades, mesmo que estas possam não ter sido previstas nem, tampouco, premeditadas pelas equipes que executam os trabalhos referentes a este processo. Em um cenário mais radical, estas situações podem inclusive promover a desestabilização de relações sociais dos grupos, podendo gerar assim, um tanto contraditoriamente, implicações negativas na própria organização social das comunidades.

47 O'dwyer (2007) aponta que os laudos antropológicos surgem a partir de reivindicações por direitos (à diferença e à reprodução socioeconômica) e por respeito (por saberes tradicionais), em um contexto de articulação promovida entre intelectuais, movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos.

4.1.5 "Eu fico nessa dúvida, se as comunidades entenderam esse processo..."

As reuniões de que Seu Benedito participava e o contexto mais amplo e complexo de relações que configurava o início da organização quilombola enquanto movimento social no Vale do Ribeira, no qual se inseria, nos fazem refletir sobre o porquê de um número maior de pessoas de João Surá, especificamente, não terem também se envolvido com mais intensidade nesse processo, nessa "movimentação".

Alguns fragmentos do texto elencados anteriormente nos informam parcialmente a respeito de alguns possíveis motivos, como, por exemplo, o fato Seu Benedito ter nascido no território que atualmente pertence à Praia Grande, onde tinha "parte" em terras de sua família. Evidenciou-se anteriormente que também contribuíram para o envolvimento de Seu Benedito as relações de parentesco e de amizade que cultivava com pessoas que estavam participando da organização em Praia Grande. Assim como Seu Benedito, fomos informados de que Seu Zé Cordeiro também se envolveu no processo de organização das comunidades naquele período. Mas, ainda assim, eles não eram as únicas pessoas de João Surá que se encontravam nesta situação, haviam várias outras pessoas que também mantinham estreitos laços de parentesco e amizade com Praia Grande, mas que, contudo, acabaram não tendo o mesmo envolvimento de Seu Benedito naquele momento.

A neta de Seu Benedito entrevistada, Carla, ao nos relatar sobre como compreende a trajetória histórica da organização das comunidades quilombolas no Vale Ribeira, pensando a partir de João Surá, ressalta que as mobilizações promovidas pelo Moab, no início de seu processo organizativo, como mencionado anteriormente, não eram realizadas a partir da comunidade em si, mas seguiam um formato de mobilização de "agitação" por meio da realização de "assembleionas".

Aqui na região foram tendo vários movimentos, caravanas, assim, de agitação. Então, não era um trabalho na comunidade, não era a partir da comunidade, era algumas pessoas... Era assim: eu passava na comunidade e ia agitando.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 21, dezembro de 2016).

Na sua fala aparece um aspecto relevante para pensar sobre a participação efetiva de um número maior de membros das comunidades no processo organizativo que se iniciava. Segundo ela, as mobilizações não se davam necessariamente "a partir da comunidade" como um todo, mas, principalmente, por parte de "algumas pessoas", que, em alguns casos pertenciam às comunidades, as quais promoviam eventos nas comunidades e, assim, iam "agitando". Esse

trabalho de "agitação" acabou promovendo uma sensibilização entre membros das comunidades, mas também não foram todos que foram despertados para a causa, ao menos não com a mesma intensidade.

Isso pode ser uma explicação para compreendermos os motivos pelos quais uma daquelas "assembleionas", realizada na própria comunidade de João Surá, em 1992, não teve destaque nas entrevistas que realizamos e nem durante as conversas informais que tivemos com outros membros do grupo. Desse modo, compreendemos que o "Seminário de Conscientização das barragens", nome dado ao evento, não representou um acontecimento relevante para a comunidade naquele momento ao ponto de que se mantivesse presente na memória coletiva do grupo. É provável, contudo, que algumas pessoas que estiveram presentes na ocasião tenham alguma lembrança do evento, ainda que esta possa estar embaralhada com outras situações semelhantes, até porque é frequente ouvirmos na comunidade relatos de que sabem da existência de projetos de construção de barragens na região há bastante tempo, do mesmo modo que as "reuniões" acabam sendo tratadas de maneira genérica no local. Supomos também que o referido seminário foi um fato inédito para a comunidade, o que, muito provavelmente, levou à não compreensão de seu caráter por parte de alguns dos presentes, assim como pode não ter despertado o interesse de outros tantos que sequer participaram.

Além disso, Carla demonstra uma inquietação sobre a compreensão que as próprias comunidades têm sobre esse processo.

(...) eu fico nessa dúvida, se as comunidades entenderam esse processo... se lembram como esse processo começou, se reconhecer como comunidade quilombola e tal. Aí eu fico nessa dúvida, porque isso tudo foi uma estratégia criada pro território também, né, de você fazer as lutas e você poder construir... aquelas caravanas que teve da Agenda 21, que o Lula passou por aqui, que foram gerados vários documentos, do que seria uma estratégia pra região. Porque muita coisa também partiu muito de São Paulo. Então, a ideia de organizar os sindicatos ali do ABC e trazer pra essa região aqui... de organizar os trabalhadores da agricultura familiar e a Agenda XXI mesmo passando por aqui é uma estratégia que veio muito de São Paulo pra cá. O Paraná se envolveu depois, tanto que as comunidades quilombolas começam a se organizar primeiro no Estado de São Paulo e depois vem pro Estado do Paraná.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 21, dezembro de 2016).

A "dúvida" apontada por Carla, que diz respeito à compreensão efetiva das comunidades sobre esse processo de organização que passou por "se reconhecer como comunidade quilombola", pode também responder parcialmente à nossa questão sobre os motivos pelos quais um maior número de membros das comunidades não se engajaram no início da organização.

A compreensão do processo de organização se relaciona intimamente à compreensão da própria condição social a que o grupo está submetido na sociedade mais ampla. Compreender as relações existentes entre um projeto de construção de barragens e a necessidade de organização na forma de um movimento social é uma questão complexa, que demanda um alto grau de investimento em formação e organização política dos sujeitos, do qual o Moab não dispunha naquele momento. A própria noção do que seria uma barragem ou um movimento social organizado, que ia além dos círculos sociais constituídos por laços de parentesco e amizade, era algo novo para aqueles sujeitos.

Além disso, "esse processo" de organização das comunidades quilombolas, da forma como é colocado por Carla, deve ser compreendido como parte de um processo histórico mais amplo de organização social, principalmente no estado de São Paulo, que envolvia a constituição e a atuação de movimentos sociais e sindicatos urbanos e rurais no período de redemocratização do país, em final da década de 1980 e início dos anos de 1990. Nessa época, o Vale do Ribeira chegou a receber a presença da então liderança sindical Luiz Inácio Lula da Silva, quem visitou a comunidade de Ivaporunduva, situação que marcou tanto a memória coletiva como a vida da população local⁴⁸. O fato de que esse contexto histórico de organização social que envolveu as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira teve origens, primeiramente, no estado de São Paulo, para depois dar-se também no estado do Paraná, como afirma Carla, é relevante para compreendermos na sequência como se deu o processo de organização de João Surá e demais comunidades quilombolas no Paraná, o que será abordado nos Capítulos V e VI.

Benedito Florindo de Freitas Junior, filho de Seu Dito Beto, quem, por sua vez era amigo próximo de Seu Benedito, entrou para a associação de Praia Grande no início dos anos 2000, da qual seu pai já fazia parte há algum tempo. Perguntamos a ele por quais motivos entrou para a associação de Praia Grande e porque não havia se envolvido antes com a organização daquela comunidade.

Benedito Florindo: Lá na Praia Grande foi assim: nós já tinha a organização, nós não queria ser quilombola porque quilombola pra gente era ladrão de terra. E a gente não queria ser ladrão de terra, queria ser uma pessoa do bem. Trabalhador sim, mas ladrão de terra não! (...).

48 Na ocasião, relatam os moradores de Ivaporunduva, Lula teria atravessado o Rio Ribeira para acessar a comunidade em uma canoa, o que lhe causou medo e indignação perante as condições de acesso e infraestrutura que a comunidade dispunha (no caso, não dispunha). Então, ele teria prometido à comunidade que quando eleito ele iria construir uma ponte de acesso à comunidade, promessa que foi cumprida no início de seu segundo mandato na presidência do país. Além disso, tanto Ivaporunduva como a Eaacone guardam como recordação correspondências que teriam recebido do então Presidente da República, quem, pessoalmente, saudava suas ações.

Lene: E aqui o pessoal não discutia a questão de ser quilombola?

Benedito Florindo: Aqui não discutia. Até então, e isso é pra todo mundo, até então a questão de quilombola era eles. Qual que era o conceito de quilombola? Era roubar terra! O que que era roubar terra? O meu tio lá vendeu o terreno dele e foi embora e, depois, esse direito que diz que essa área de terra pertence pra essas comunidades onde o meu parente morava, daí, eu me conhecia, como eu também tinha direito ali, isso aí era roubar terra, né?! Aqui não, aqui não tinha nada.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, maio de 2018).

Aqui encontramos mais uma pista para compreender os motivos pelos quais um maior número de membros da comunidade não se envolveu com tanta intensidade no processo de organização das comunidades do Vale do Ribeira naquele período. Conforme nos fala Benedito Florindo, eles não queriam "ser quilombola, porque ser quilombola" "era ser ladrão de terra". Aqui observa-se uma dimensão moral implícita no posicionamento contrário adotado pelo grupo, ainda que com algumas possíveis exceções, para quem a identidade quilombola carregava uma carga negativa, relacionada à criminalidade, sendo associada a uma ação indigna de sujeitos trabalhadores, como recorda ele: "trabalhador sim, mas ladrão de terra não!".

Em todas as outras entrevistas realizadas, e até mesmo em conversas informais, em momento algum nos foi colocada esta questão de forma tão explícita como o fez Benedito Florindo. No máximo, ouvimos de algumas pessoas algo como "quando veio essa história do quilombo", denotando que havia um certo estranhamento do grupo em relação à questão quilombola no passado, antes do início da organização quilombola de João Surá, que será abordada no Capítulo V. Possivelmente isso tenha se dado por conta da nossa posição dentro da comunidade, a qual estabelece nas relações que temos com os membros do grupo em geral um certo cuidado no tratamento de questões que possam de alguma forma afetar a legitimidade da identidade quilombola constituída na comunidade⁴⁹. Notamos, no mesmo sentido, que em muitos espaços e momentos em que estamos presentes a identidade quilombola é exaltada.

Disso podemos supor que este tenha sido um motivo determinante na opção de muitos membros não só de João Surá como também de outras comunidades em não se envolverem na organização quilombola outrora emergente. Assim, temos algumas situações que contribuem para elucidar nossa questão colocada: primeiro, muitas pessoas poderiam não estar compreendendo o processo organizativo que se iniciava e, logo, não se envolveram; depois, muitos associaram a causa quilombola a um ato criminoso. Mas, é possível ainda que muitas

49 Cabe mencionar que o fato de termos com Benedito Florindo laços de compadrio (ele e sua esposa, Lili, são padrinhos de nossa filha) pode estar por detrás de uma franqueza e espontaneidade possivelmente maiores de sua parte nas entrevistas que realizamos, uma vez que depositou em nós uma confiança quanto ao uso que daríamos ao conteúdo de suas falas em nossas pesquisas.

peessoas não tenham se sentido ameaçadas com os problemas expostos pelo movimento e, assim, optaram por não participar.

E de onde teria se originado esta concepção negativa que muitos membros da comunidade possuíam sobre "ser quilombola"? Compreendemos que esta concepção se relaciona intimamente à construção de uma imagem negativa do "ser quilombola" promovida pelo poder dominante ao longo de séculos de opressão dos sujeitos negros do campo. Para O'dwyer (2007, p. 47), no caso das comunidades negras rurais no Brasil, as "diferenças culturais costumam ser comunicadas ainda por meio de estereótipos, que por sua vez podem ser relacionados com racismo e discriminação."

O projeto ocidental de modernidade, que tem como referência um modelo eurocêntrico de sociedade, é responsável por fundar e reproduzir, até os dias atuais, a ideologia do racismo, a qual opera por meio da colonialidade do poder, como concebido por Quijano (2000):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e em escala societal. (QUIJANO, 2000, p. 342 – tradução nossa).

Por meio da colonialidade do poder, aquele que não serve à reprodução das estruturas de poder dominantes é colocado à margem da sociedade, sendo estereotipado e estigmatizado. O racismo estruturante e estruturado é também incorporado intersubjetivamente inclusive por grupos de pessoas negras, e, assim, contribui para a reprodução das relações de poder e do próprio racismo.

No caso em tela, o "ser quilombola", como compreendido por muitos membros de João Surá antes de iniciar o processo de reconhecimento da comunidade, remete àquela definição colonial de quilombo enquanto lugar de "negro criminoso"⁵⁰. O processo de organização das comunidades, a partir daquele final dos anos de 1980, vai operar nestas comunidades uma positivação do termo por meio da construção de uma identidade quilombola.

A narrativa de Benedito Florindo pode ser contextualizada a partir da narrativa de outro quilombola da região do Vale do Ribeira, entrevistado por Arruti (2003), na comunidade de Cangume, que diz o seguinte:

50 A primeira definição "oficial" de quilombo de que se tem registro no Brasil foi dada por autoridades portuguesas, em 1740, que classificaram o quilombo como sendo "toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (NASCIMENTO, apud RATTZ, 2006, p. 119). Tal definição apresentava a explícita conotação racista de um sistema que por séculos escravizou e tratou a população negra como mercadoria e a expressa intenção repressiva colonial-escravista que ordenava a "captura de negros fugidos".

Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga 'eu sou quilombola'. Só quando há autoconhecimento, autodiscussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base - aí sim você vai encontrar. Mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo. [...] (ARRUTI, 2003, p. 28).

De acordo com Benedito Florindo, até o início do processo de reconhecimento de João Surá, a questão quilombola era restrita à comunidade de Praia Grande. Contudo, Dona Clarinda (entrevista realizada em maio de 2018) alega que supunham ser quilombolas também, mesmo antes do processo de reconhecimento iniciar-se efetivamente em João Surá, uma vez que os estreitos laços de parentesco que possuíam com famílias de Praia Grande indicavam que, se aqueles eram quilombolas, eles também seriam. Mas isso não significa que as pessoas da comunidade, mesmo Dona Clarinda, assumissem uma identidade quilombola à época, o que se deu somente a partir de um longo processo sensibilização, formação e organização política e que, ainda hoje, não é uma realidade necessariamente homogênea para a totalidade dos membros do grupo.

Outro fator que deve ser considerado, neste caso, é o processo de criminalização dos movimentos sociais que se promove por meio dos mecanismos de reprodução de poder e o consequente estigma criado sobre estes. O Moab nasce em um período de redemocratização do país, logo após a ditadura militar, do que é de supor-se que, enquanto movimento social, também causara olhares desconfiados por parte de muitos nas comunidades do Vale do Ribeira. Afinal, até os dias atuais, aqueles que se identificam com um discurso que criminaliza movimentos sociais não querem ter a sua imagem associada a estes, motivo que muitas vezes causa recusa inclusive a ouvir o que um movimento social tem a dizer.

4.2 O MUTIRÃO: TRABALHO E ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA

Até este momento do presente capítulo nos dedicamos a realizar uma contextualização das "reuniões" de que Seu Benedito participava que se inseriam no contexto do processo de organização das comunidades quilombolas no Vale do Ribeira. Dentre outras coisas, foi explicitado de que maneira as relações de parentesco e de amizade contribuíram para a inserção de pessoas das comunidades naquele processo de organização, como no caso de Seu Benedito. A partir disso, apresentamos como tem se dado a constituição de uma rede de movimentos sociais na região do Vale do Ribeira, que tem no Moab e na Eaacone nós centrais, a qual tem por base redes de sociabilidade mais localizadas pré-estabelecidas que se fundam em relações

de parentesco e de amizade no cotidiano da vida comunitária. Agora nos dedicaremos a demonstrar como as relações de trabalho, também ligadas às relações de parentesco e de amizade, bem como de vizinhança, se relacionam à organização no interior das comunidades e, assim, também vão compor as redes de relações que se instituem no cotidiano da vida comunitária.

4.2.1 Uma introdução a expressões da organização comunitária no cotidiano

Para iniciar, retomamos uma fala de Benedito Florindo, citada anteriormente, que se mostra bastante significativa para pensarmos sobre a organização comunitária que se institui no cotidiano. Ele disse que "na Praia Grande foi assim: nós já tinha uma organização, nós não queria ser quilombola" porque "pra gente era ladrão de terra". O fato de que na Praia Grande a comunidade já teria uma "organização", como afirmado por Benedito Florindo, remete à uma concepção de organização que precede àquela "organização quilombola" que se constituiu no processo de organização das comunidades junto ao Moab e, também, à Eaacone.

Trata-se da organização interna das comunidades, de caráter informal, presente no cotidiano das relações sociais estabelecidas na vida em comunidade, a qual precede a existência da "organização quilombola" em si, mas que se mantém, de maneira independente ou em relação com esta, a depender do contexto. No texto que segue, então, buscamos explicitar elementos que nos indicam como as comunidades se organizam socialmente a partir das relações de trabalho realizado coletivamente por membros do grupo.

Para compreender como se processam estas formas de organização interna das comunidades, que se dá de modo independente da ação de agentes ou mediadores externos, é necessário compreender como se processam as relações entre os membros destas comunidades. Dando sequência à entrevista realizada com Benedito Florindo, perguntamos porquê ele se envolveu com a associação de Praia Grande:

(...) o pai já era associado lá, inclusive, na Praia Grande. Tem até no levantamento de informações que eles fazem lá quando vai pra se ter o reconhecimento, tem a moradia da vó, da vó do pai, inclusive, do outro lado do rio, então o pai também entrou nessa questão. E daí eu também falei: Não, vou entrar também, pra somar junto! Tinha bastante dos colegas lá, o Messias, companheiro da gente até agora, o Laurindo, que era um cara super bacana... Eu pensei: Vou entrar com essa turma aí! A gente trabalhou lá, fiquei um bom tempo com eles lá. Inclusive sou associado até hoje, só que é mais pra colaborar com eles mesmo, eu não ajudo eles no trabalho braçal.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, maio de 2018).

Apesar de residir em João Surá, as terras da família de Benedito Florindo se encontram parte em João Surá e parte em Praia Grande, comunidade com a qual possui íntimas relações, de parentesco, de amizade e de trabalho⁵¹. Ao destacar que o próprio estudo antropológico realizado naquela comunidade indica "a morada da vó" e "da vó do pai", ele ressalta também um vínculo de pertencimento e de relação com as terras da família que carrega. Além destas relações, para Benedito Florindo, outros fatores também colaboraram para a sua inserção na associação de Praia Grande, como o fato de que seu pai já havia se associado lá e a existência de relações de amizade que cultivava (e que ainda cultiva) com membros da comunidade, onde "tinha bastante dos colegas", como o "Messias, companheiro" e "Laurindo, que era um cara super bacana". Ele decide então "entrar pra somar junto" e, assim, torna-se associado, mas, depois de um tempo "trabalhando com eles lá" junto da associação, ele permanece associado "mais para colaborar com eles", não ajudando "no trabalho braçal" da associação. Desse modo, evidencia-se que os motivos que levaram Benedito Florindo a associar-se na Praia Grande se referem a uma dimensão tanto objetiva como subjetiva que move o seu envolvimento na ação.

De igual maneira, motivos subjetivos também teriam sido responsáveis, ao menos em parte, pelo envolvimento de Seu Benedito na organização que se deu a partir do Moab e na "movimentação" que ocorria em Praia Grande, como mencionado anteriormente. Na resposta de Benedito Florindo é possível perceber elementos que também foram mencionados por Dona Clarinda, ao falar sobre os motivos que teriam levado Seu Benedito a envolver-se na organização que se dava à época. A recorrência de fatores relacionados com o pertencimento, às terras de família e às relações de parentesco, amizade e "companheirismo" que se davam entre membros das comunidades que se envolveram em formas de organização formais nos informa a sua relevância para os processos de organização das próprias comunidades. Nota-se, desse modo, como a ação coletiva neste caso não é movida por uma racionalidade moderna-instrumental, mas tem em sua origem relações objetivas e subjetivas, inclusive afetivas, que movem os atores envolvidos.

De acordo com a fala de Dona Clarinda, estes fatores teriam contribuído para a inserção de Seu Benedito na organização quilombola, que se iniciou com o trabalho desenvolvido pelo Moab, logo, para uma forma de organização em movimento social. Já os fatores que aparecem na fala de Benedito Florindo contextualizam a sua própria inserção em um tipo de organização formal desenvolvida na comunidade, que assume o caráter de

51 As terras utilizadas pela família de Benedito Florindo para o cultivo encontram-se próximas à sua residência, porém, do outro lado do Rio Pardo, na área de Praia Grande, constituindo-se em terras de herança de sua família que historicamente vive na região.

associação. No entanto, a sua afirmação acerca da existência de uma organização da comunidade de Praia Grande que precedia a organização do movimento, bem como da associação, remete a uma forma de organização comunitária informal, promovida na esfera das relações sociais que se dão no cotidiano da vida em comunidade.

Nesse sentido, temos como hipótese que estes fatores subjetivos que teriam motivado a participação de membros de João Surá em formas de organização formais encontram-se presentes, originariamente, nas relações cotidianas existentes nas comunidades. Tais fatores contribuem para o desenvolvimento de formas de solidariedades primárias (MELUCCI, 2001) presentes nos grupos, nas pequenas redes, o que seria um princípio de organização que emerge das próprias dinâmicas da vida comunitária, que depois vai atuar na constituição e fortalecimento de outras formas de organização, como no caso de movimentos sociais ou associações comunitárias, por exemplo.

Praia Grande é reconhecida nas comunidades vizinhas, incluindo João Surá, por ser uma comunidade muito organizada, seja no trabalho, nas celebrações religiosas, nas festas e em várias outras tarefas que encampam coletivamente para benefício das famílias que lá residem. A capacidade de organização comunitária de Praia Grande foi inclusive ressaltada em documentos do Moab, com base nos depoimentos de membros da equipe de Guilherme Barbosa, que realizou o primeiro estudo antropológico na comunidade, entre os anos de 1991 e 1992:

A SOLIDARIEDADE NA COMUNIDADE DE PRAIA GRANDE

Foi emocionante ver a alegria do pessoal na ocasião da auto demarcação das terras de Praia Grande, a capacidade de organização comunitária e a disposição dos moradores para o trabalho. Os moradores se organizavam para que todos colaborassem no trabalho de abertura das picadas na mata e transporte dos equipamentos do topógrafo. A alimentação foi preparada por um grupo de mulheres que organizou a cozinha enquanto alguns homens buscavam lenha para o fogo e levavam o almoço até o local de trabalho.

José Rodrigues falou de sua admiração pela organização da comunidade, e do que lhe chamou mais atenção: a fartura da alimentação que há em Praia Grande. (...).

Todas as comunidades tinham a tradição observada em Praia Grande. Mas várias causas (...) [fizeram] com que alterassem seus costumes." (MENDES PINTO, 2014, pp. 113-114).

O próprio título dado ao texto denota a impressão que teve a equipe que realizou o trabalho de pesquisa em Praia Grande, o espírito de solidariedade que exalava da organização comunitária local. A "capacidade de organização para o trabalho", como assinalado no fragmento de texto acima, é associada à "disposição dos moradores para o trabalho", em referência, neste caso, ao trabalho necessário para que a pesquisa e a autodemarcação das terras pudessem ocorrer. Na sequência, ao destacar as ações empreendidas por moradores da

comunidade naquela ocasião, são apontados aspectos de organização que se relacionam diretamente a formas de trabalho realizadas no cotidiano da vida comunitária, como a abertura de picadas na mata, o preparo coletivo da alimentação e a coleta de lenha.

A organização social que a equipe encontrou em Praia Grande se trata da organização social já existente na comunidade, onde formas de trabalho coletivo são recorrentemente realizadas, seja na roça, na cozinha, na construção de moradias, na "varação" de canoas, etc. Foi esta organização que surpreendeu inclusive José Rodrigues, conhecida liderança quilombola da comunidade de Ivaporunduva, quem falou da "sua admiração pela organização da comunidade". A "tradição observada em Praia Grande" também se relaciona àquela forma de organização social lá percebida, bem como às formas de trabalho coletivo realizadas no interior da comunidade. Assim, verifica-se em Praia Grande, bem como em João Surá, a existência de uma íntima relação entre organização, trabalho e tradição, a qual será abordada na sequência.

4.2.2 Formas de trabalho coletivo: "cada um tem um sentido"

Antes de retomarmos aquela narrativa inicial deste capítulo, que afirma que Seu Benedito teria se ausentado de um mutirão realizado na casa de sua irmã, para, enfim, compreender o que esta ausência significou para ele e para a própria comunidade, nos ateremos a realizar uma apresentação das formas coletivas de trabalho promovidas em João Surá.

Durante a realização das entrevistas foi possível identificar cinco formas de trabalho coletivo praticadas por membros da comunidade de João Surá, que: são o mutirão, a reunida, a reunida comunitária, o ajuntório e a troca de dias. Para melhor compreender o sentido que possui cada uma destas formas de trabalho para os membros da comunidade, nos utilizamos de relatos feitos em entrevistas e de publicações que tratam de práticas tradicionais realizadas tanto em João Surá como em outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

No RTID de João Surá (FERNANDES, 2007) consta a identificação do mutirão e da troca de dias como formas de trabalho coletivo realizadas na comunidade. Cambuy (2011), além daquelas formas de trabalho, identificou também em João Surá a reunida como uma prática realizada coletivamente. No RTC de Praia Grande, Scalli (2002) identificou a realização do mutirão, da reunida e da troca de dias naquela comunidade. No RTC de Cangume, Arruti (2003) verificou a existência do mutirão e da troca de dias. No Inventário cultural dos quilombos do Vale do Ribeira, Andrade & Tatto (2013) identificaram em diversas das 16

comunidades pesquisadas formas de trabalho coletivo expressas no puxirão/mutirão, na reunida, no ajuntamento/pujuva e na troca de dias.

Uma das marcas significativas da organização comunitária das comunidades quilombolas é a solidariedade presente nas dinâmicas que envolvem as formas de trabalho coletivo como o mutirão, a reunida, o ajuntamento e a troca de dias. Estas formas de trabalho coletivo se caracterizam pela ajuda mútua e alimentam circuitos de reciprocidade na comunidade (FERNANDES, 2007). Congregam no trabalho indivíduos ligados por laços de parentesco, compadrio, amizade e vizinhança, entre os quais se constitui uma obrigação moral em retribuir o trabalho recebido por meio de trocas de trabalho e de alimentos, principalmente.

A partir da entrevista realizada com Benedito Florindo e sua esposa, Lili, buscamos também compreender o sentido que possui cada uma destas formas de trabalho coletivo para os membros da comunidade, uma vez que o casal possui um histórico de participação em trabalhos coletivos na comunidade desde a infância. Iniciamos pedindo para que nos explicassem a diferença entre mutirão e ajuntamento, do que derivou ainda a explicação sobre o que seria a reunida e a reunida comunitária.

Lene: Qual a diferença entre mutirão e ajuntamento?

Benedito Florindo: A diferença é, uma coisa é trabalhar com você, naquele tempo, até agora ainda, quando sai [mutirão], é camarada, aí você vai me pagar o dia. Aí, quando te dão um ajuntamento, daí não, é mais companheirismo mesmo.

Lene: A reforma do salão da igreja, por exemplo, é um ajuntamento?

Benedito Florindo: Não, aquele é mais uma reunida comunitária. Aquele é uma reunida, mas uma reunida comunitária.

Lene: Porque está fazendo algo em prol da comunidade?

Benedito Florindo: Da comunidade, isso.

Lene: Se fosse fazer um trabalho na escola também seria uma reunida?

Benedito Florindo: Exatamente, é uma reunida. Quando se falava em fazer uma reunida, tem diferença, entre você fala assim, se você vai fazer um mutirão não é reunida, mutirão é mais uma diversão, eu vou lá com meus companheiros e vou contar um causo no serviço mesmo e vamos se encontrar lá e à noite vai te aquele baile, vamos comer uma carne de porco, alguma coisa, tomar uma pinga, tem muito isso, tomar uma pinga com os companheiros lá...

Lene: Então não é só o baile que é divertido, o trabalho também é?

Benedito Florindo: O trabalho, imagina, o trabalho também! Tem cada história aí que... [risos]. E outra coisa é, vocês chegarem, por exemplo, e: - Vamos fazer uma reunida, chegou minha colheita lá, vamos fazer uma reunida, se dá pra dá uma força pra mim? É uma reunida, vou lá ajudar o compadre Cassius com a comadre Lene, pra ajudar e aproveitar os mantimentos deles, é outro significado, sabe?!

Lene: É um tipo de ajuda?

Benedito Florindo: É uma ajuda! Reunida é uma ajuda.

Lene: Você não espera nada em troca?

Benedito Florindo: Isso, não tá esperando aquele baile, por exemplo, não tá esperando aquela diversão à parte. (...). Mas cada um tem um sentido. É o trabalho, sim, ele é uma forma de diversão também! É uma arte! (...). Veja bem, na verdade é assim, o mutirão, uma roçada, por exemplo, ali tinha as pessoas com vários... hoje a gente fala né que cada um é diferente do que o outro na questão do trabalho, cada um tem um jeito de se virar, então, eles faziam, era uma forma de ataque e defesa. Por exemplo, eles iam roçando um morro né, de baixo pra cima, então, quem tava aqui,

quem tava embaixo, sempre vinha um por cima com um corte, como eles chamavam, então, quem tava embaixo tinha que arrumar um jeito de sair pra não fica preso de baixo da galhada. E, ao mesmo tempo, quando a pessoa ouvia o barulho do companheiro vindo roçando lá, ele já percebia a manobra, ele fazia um jeito lá e fazia um corte pra surpreender ele também [risos]. E outra coisa, tinha que ser um serviço bem feito, porque ao mesmo tempo que ele tava se divertindo, brincando com os colegas, tô rindo porque eu sofria muito... [risos]. Ao mesmo tempo, por exemplo, quando ele ia, ao mesmo tempo que eu tava fazendo uma brincadeira dessas com o meu amigo Cassius aqui, eu tinha que pensar no dono daquele serviço, dono do mutirão, porque tinha que pensar no tamanho de toco que ia ficar e também será que ia secar aquilo, tinha que cortar mesmo pra secar, a questão do fogo né.

Lili: Se deixasse a madeira grudada vai... - Ah, Fulano de Tal deixou a madeira mamando!

Benedito Florindo: Deixei a madeira mamando! Era isso, sabe. Era uma diversão, era um esporte, né?! É um esporte! A carpida era a mesma coisa.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, e Lili Aparecida de Freitas, 39, maio de 2018).

Solicitamos ainda que nos explicassem o que seria o camarada, termo que apareceu na narrativa anterior e se mostra relevante para a compreensão das formas de trabalho abordadas, uma vez que o camarada participa da maioria delas, como veremos adiante.

Benedito Florindo: Camarada é a pessoa que trabalha por dia, camarada é isso.

Lene: E pode ser pago no dinheiro?

Benedito Florindo: Aqui era mais na troca, (...) aqui era mais na troca do produto. Se eu era criador de porco pra vender, se eu fazia rapadura pra vender, então, muitas vezes, eu pagava meu camarada com o produto que eu tinha. Que eu precisava, eu tinha família, né, tinha família pra eu tá cuidando.

Lene: Quem poderia ser camarada?

Lili: Qualquer pessoa que quisesse trabalhar era o camarada.

Benedito Florindo: E todo mundo era. Eles chamavam bom de serviço [risos].

Lene: Como?

Benedito Florindo: Bom de serviço que eu digo é assim, o pessoal, qualquer serviço que chegava, se era uma roçada, uma quebragem [colheita] de milho ou uma carpida, eles chegavam e resolvia mesmo, aliviava aquele serviço que tava apurado. Quando chega uma colheita, por exemplo, uma limpeza de uma roça, que precisa, é o tempo, se perder o tempo de plantar ou senão de limpar, a limpeza da roça, pra catar o matinho ali, se passar do tempo cai a produção, daí tem que ir atrás do camarada.

Lene: E no mutirão, tem camarada também?

Benedito Florindo: É chamado de camarada também, os camaradas do mutirão.

Lili: Só que no mutirão fazia um serviço mais rápido, porque era tudo num dia só.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, e Lili Aparecida de Freitas, 39, maio de 2018).

A referência às formas de trabalho coletivo feita no pretérito por Benedito Florindo se dá porque ele remete a sua fala a um tempo em que as formas de trabalho coletivo descritas eram bastante presentes na comunidade, fato que não se verifica mais com tanta frequência.

A figura do "camarada" é significativa porque, além de se tratar de "qualquer pessoa que quisesse trabalhar", nos informa sobre as características de cada forma de trabalho coletivo existentes na comunidade. A depender do tipo de trabalho, há a presença do camarada ou não.

O trabalho realizado pelo camarada envolve sempre uma troca, "você vai me pagar o dia", que, a depender também do tipo de trabalho realizado, pode ser por dia de serviço, por "produto", por "diversão, baile, comida e pinga", ou ainda, na atualidade, por dinheiro. A necessidade do camarada para o "dono do serviço" se dá na medida em que a capacidade de trabalho familiar deste não supre as necessidades de trabalho demandadas por suas atividades agrícolas. Para "não perder o tempo de plantar" ou de "limpar" uma roça e incorrer no risco de reduzir ou perder a produção, por exemplo, "tem que ir atrás do camarada", que era "bom de serviço", que "aliviava aquele serviço que tava apurado".

No sistema de troca de dias o "dono do serviço" convida um ou mais camaradas para colaborar na realização de um determinado trabalho, que pode ser uma roçada, um plantio, a abertura de um caminho, a construção de uma moradia, dentre outros. Ao realizar o trabalho, que é contabilizado por dias de serviço, o camarada fica com um saldo que deverá ser pago pelo "dono do serviço" em dias de serviço equivalente àqueles por ele trabalhado, como foi observado por Fernandes (2007) em João Surá e por Arruti (2003) em Cangume. Trata-se de uma forma básica de realização do trabalho coletivo na comunidade, que pode ser promovida de forma independente ou em associação com outras formas, como a reunida, por exemplo, de acordo com o observado por Andrade & Tatto (2013) em diversas comunidades do Vale do Ribeira.

Na reunida o "dono do serviço" recorre à "ajuda" de camaradas para a realização de um trabalho, em um número que pode variar, mas, geralmente não passam de 15 ou 20 pessoas. A tarefa a ser cumprida pode ser realizada em apenas meio dia de trabalho, ficando por conta do "dono do serviço" a alimentação das pessoas envolvidas. Na reunida, assim como na troca dias, também há uma obrigação moral de retribuição do serviço prestado. Desse modo, o "dono do serviço" compromete-se a pagar o dia de trabalho, o que pode ser feito mediante a troca de dias de trabalho, onde este deverá participar da realização de trabalhos futuros para aqueles que lhe serviram como camaradas neste trabalho, o que foi identificado por Cambuy (2011) em João Surá. De acordo com Andrade & Tatto (2013), a reunida é atualmente a forma de trabalho coletivo mais comum nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

A explicação de Benedito Florindo sobre o sistema de trocas que envolve o trabalho coletivo nos informa sobre a existência de trocas de trabalho por "produto", além da possibilidade de troca por dias de serviço. O "dono do serviço", que pode ter uma criação de porcos ou produzir rapadura, por exemplo, com fins comerciais, pode também pagar o dia de serviço aos camaradas com "produtos", que, neste caso, pode ser uma banha de porco, um pedaço de carne ou rapaduras, por exemplo. Produto, neste caso, pode ser um alimento, e

geralmente é, mas um alimento produzido para a comercialização, diferente do alimento que também deve ser servido ao camarada durante a realização do trabalho. Para o camarada que presta o serviço esta forma de troca é interessante na medida em que contribui para o incremento da alimentação de sua família, dispensando-o da necessidade de comprar aquele produto de que muitas vezes necessita.

Disso deriva uma reflexão sobre as dinâmicas que envolviam o sistema de trocas na comunidade entre aqueles que possuíam mais, que chegavam a produzir para comercializar produtos, e aqueles que possuíam menos, que produziam apenas para o sustento de suas famílias. Vejamos novamente uma fala de Benedito florindo, ao se referir às diferenças existentes entre estes e aqueles:

Benedito Florindo: Porque era assim, já tinha, aqueles que... cada um tinha o seu meio de vida, a sua rocinha, só que tinha aquele que produzia, que plantava mais. Esse que plantava mais, o que que fazia: ele empreitava o trabalho pra outro fazer pra ele, por exemplo, eu tinha a minha roça e plantava só pra mim, pra mim vender também, mas em quantidade mais pequena, né, pra mim comer e vender, eu reservava um tempo pra mim trabalhar com aquele que produzia bastante, pra tá vendendo. Você era proprietário, né...

Lene: trabalhava por dia?

Benedito Florindo: Era mais por empreita né, empreitada. Pagava por dia. Por exemplo, se você plantava uma roça de milho lá eu empreitava tua roça de milho pra mim quebrar por um valor x, né. E aí envolvia muita troca também, né. Eu vendia minha hora de trabalho pra você por uma banha de porco, por exemplo, né, acontecia muito isso também.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, maio de 2018).

A narrativa de Benedito Florindo indica a existência de certa "desigualdade" social no interior do quilombo, expressa por uma diferenciação em termos de quantidade de posses e de produção. Onde cada um "tinha a sua rocinha", também havia "aquele que produzia mais", que empreitava o trabalho do outro para aumentar a sua produção e poder "tá vendendo", se configurando então como "proprietário". Neste caso, não se aplica o sistema de trocas de dias e a realização do trabalho coletivo em circuitos de reciprocidade, uma vez que o "proprietário", ao demandar uma quantidade expressiva de força de trabalho e, logo, de camaradas, não conseguiria retribuir a estes o trabalho equivalente em dias de trabalho. A troca se dá, então, quase que exclusivamente mediante a troca de trabalho por produtos e, mais recentemente, por dinheiro, prática que pude observar em João Surá no caso de algumas poucas famílias locais.

Além destes elementos de ordem prática verificados nesta forma de trabalho coletivo nas comunidades, encontram-se presentes também aspectos mais subjetivos que orientam as ações daqueles que participam do circuito de trocas que se constitui na realização destes trabalhos. Mesmo que o trabalho institua um vínculo de obrigação moral de retribuição ao

trabalho prestado não significa que aquilo que motiva os camaradas a participarem do trabalho se limite à expectativa criada em receber algo em troca, preferencialmente material, envolvendo também a obrigação moral de retribuição perante o grupo.

Em João Surá pude perceber que na realização de trabalhos coletivos como a reunida, por exemplo, o convite para a participação segue uma certa ordem de vínculos sociais de parentesco, compadrio e amizade, o que foi também verificado por Fernandes (2007). Ou seja, convida-se, prioritariamente, aqueles que são mais próximos, que, em geral, não recusam o convite. Ainda assim, não se convidam todos os parentes, nem todos os compadres nem todos os amigos, e isso não significa necessariamente que aqueles que são convidados sejam parentes, compadres ou amigos mais próximos que outros, mas que o "dono do serviço" sabe de antemão que aquele que vai convidar dispõe de condições físicas e de tempo necessárias para a realização do trabalho.

Durante o período de realização desta pesquisa, verifiquei a ocorrência de algumas reunidas na comunidade de Praia Grande, para tarefas de colheita e plantio, das quais familiares, compadres e amigos de João Surá participaram. Em João Surá pude observar a ocorrência de uma reunida, que era para a construção de uma casa na localidade de Poço Grande, para a qual parentes, compadres e amigos de Praia Grande e João Surá foram convidados. Esta última ocorreu durante o período da tarde de um sábado, contando com a participação de cerca de 15 pessoas, tendo sido encerrada com um churrasco, patrocinado pelo "dono do serviço", que foi acompanhado de um "bailinho", com música tocada no violão e dança. Assim, vemos que a reunida pode também ser finalizada com a realização de um baile, assim como no mutirão, mas em escala menor, contando com um número reduzido de participantes.

Uma derivante da reunida, a reunida comunitária ocorre de modo semelhante àquela, mas a retribuição do trabalho prestado se constitui no benefício recebido pelo coletivo da comunidade com os resultados do trabalho. Neste caso, a convocação para o trabalho se dá por uma pessoa que assume um papel de organizador da reunida, mas se dirige a diferentes membros da comunidade, não se restringindo a vínculos imediatos de parentesco, compadrio e amizade entre aquele que convoca e as pessoas que irão participar da realização do trabalho. Há uma expectativa do grupo de que os participantes desta estejam presentes em próximas reunidas comunitárias, o que geralmente ocorre. A responsabilidade pela alimentação de quem trabalha é compartilhada pelo grupo, onde cada um leva algo e, no meio do serviço, geralmente, toma-se um café com alguma mistura.

Em João Surá as reunidas comunitárias têm sido bastante frequentes. Durante a realização desta pesquisa, observei a realização deste tipo de trabalho em atividades como a

reforma do salão comunitário, a organização da festa de Santo Antônio, o plantio de gramado no novo campo de futebol, o "barreamento" da Casa da Memória, a construção de um abrigo no cemitério, a "arrumação" de um trecho da estrada local e a limpeza do pátio da escola para a realização de aulas da universidade. Todas estas atividades tinham por finalidade a construção ou o cuidado de espaços comunitários de uso comum, a maioria deles situados na área da sede do quilombo.

O ajuntório se trata de uma forma de trabalho coletivo que se assemelha à reunida, mas prescinde da expectativa da troca. Em algumas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira esta forma também foi identificada por Andrade & Tatto (2013), com os nomes de "ajutório" e "ajitório". De acordo com Benedito Florindo, o ajuntório se caracteriza pelo companheirismo que motiva a sua realização. O companheiro, por sua vez, é alguém com quem se mantém relações próximas, podendo ser um parente, um compadre, um amigo ou um vizinho, ou combinações variadas destas formas de relação. Esta forma de trabalho não envolve a figura do camarada, pois não se espera que o trabalho seja retribuído mediante a troca por algo, como dias de serviço ou produtos. Ela se dá em situações em que algumas pessoas se organizam para prestar auxílio no trabalho de um companheiro específico. Aquele que recebe a ajuda fornece aos demais a alimentação durante a realização do trabalho, geralmente um café com mistura e/ou um almoço. Não conta necessariamente com o convite daquele que necessita do trabalho, se constitui de forma mais voluntária por parte daqueles que ajudam, que se organizam para prestar o auxílio. Evidentemente que quando algum dos companheiros que prestaram o serviço necessitar também poderá ser ajudado por aquele para o qual prestou o serviço, mas esta não é uma regra.⁵²

Dentre as formas de trabalho coletivo praticadas nas comunidades quilombolas do Vale do Vale do Ribeira, o mutirão é a que recebe maior destaque na produção acadêmica. Em João Surá, a sua existência também foi apontada por Fernandes (2007) e Cambuy (2011). O mutirão envolve um maior número de pessoas, que depende do trabalho a ser realizado. Andrade & Tatto (2013) verificaram em 16 comunidades do Vale do Ribeira no Estado de São Paulo uma estimativa de participantes que varia em geral de 25 a 100 pessoas, dentre homens, mulheres e crianças. Também dura um período de tempo maior, iniciando pela manhã e finalizando ao cair da tarde, se estendendo então com o baile que, em muitos casos, vai até a

52 Antonio Candido (1964) registrou no sudoeste de Minas Gerais a ocorrência de um tipo de trabalho coletivo que se assemelha ao ajuntório, chamado traição. O nome vem por conta da forma súbita com que a pessoa que necessita do serviço é surpreendida por seus companheiros, que vão ao seu encontro sem avisar, bem como pelo constrangimento causado pelo fato de ter então que improvisar uma alimentação para servir a estes.

manhã do dia seguinte. A existência do baile que acompanha esta forma de trabalho é comumente a mais apontada nas pesquisas para distingui-la de outras formas de trabalho, principalmente da reunida. Como vimos, a reunida também pode ser acompanhada de um baile, mas em geral de menores proporções, o "bailinho". O baile realizado após o mutirão se caracteriza pela sua magnitude em relação aos "bailinhos" que são promovidos com frequência na comunidade, onde se tocavam músicas com sanfona, violão e pandeiro, principalmente.

Mesmo com tanto destaque, o mutirão, paradoxalmente, tem sido a prática menos recorrentemente realizada nas comunidades do Vale do Ribeira⁵³, o que se aplica também a João Surá. Em entrevista com João Martinho (55), filho de Seu Benedito, e Irani (52), sua esposa, o casal afirmou que o último mutirão realizado em João Surá foi promovido por sua família, há cerca de 15 anos atrás, junto de Seu Benedito.

Irani: Isso agora acho que não acontece mais.

João: Último que fez, Irani, morreu ali em nós, né?

Irani: Morreu. O último baile que nós fizemos deu uma gentarada!

João: O último mutirão que saiu aqui, que foi dessa festa que eu tô falando pra você, que nós fizemos, foi antes de nós sair de lá, que até trouxemos mantimentos da época pra cá, acho que reuniu mais ou menos umas 200 pessoas à noite!

Lene: Era pra carpir?

João: Carpir, roçar, pra plantar milho. E reunia o povo, tratava... o baile ainda ia, amanhecia o dia e o pessoal dançando e tava vendo poeira no calcanhar do sapato das pessoas!

Lene: Devia ser bonito...

João: Nossa! E de manhã cedo ainda tinha mais um almoço, cedo ainda pro pessoal sair ainda. E tratava com o maior gosto, orgulho, de amanhecer com o pessoal ali!

Irani: Paneladão de comida, de carne, frango...

João: Sobrava comida, carne, sobrava ainda aquela restarada de carne, não existia miséria!

Irani: Tudo arroz caseiro, tudo arroz da roça mesmo!

João: E a gente foi criado nesse sistema de farturada...

(João Martinho de Andrade Pereira, 55; Irani Pereira, 52, maio de 2018).

O mutirão realizado por João Martinho era para roçar uma área para o plantio de milho nas terras de sua família. O número de pessoas presentes à noite, durante o baile, "que reuniu mais ou menos umas 200 pessoas", denota a grandiosidade do evento, como é recordado por muitos na comunidade, conforme pudemos constatar em conversas informais realizadas. A alimentação, que é também de responsabilidade do "dono do mutirão", é outro destaque desta forma de trabalho coletivo, onde eram servidos "paneladão" de comida, sobrando depois

⁵³ As informações levantadas no Inventário cultural das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (ANDRADE & TATTO, 2013), realizado em 16 comunidades no lado paulista, apontam para a menção da existência do mutirão em todas elas, mas na maioria sendo caracterizada como em "ruína", uma vez que a prática tem sido cada vez menos frequente na região.

"aquela restarada". Em todo mutirão não faltava arroz, feijão e carne de porco e de galinha, dentre outros alimentos disponíveis na época de sua realização, além da presença imprescindível da pinga. A abundância da alimentação servida no mutirão caracteriza o que João Martinho chama de "sistema de farturada", no qual foram criados, onde "não existia miséria".

Para o mutirão são convocadas várias famílias, onde o critério de afinidade por laços de parentesco, compadrio e amizade não é fator limitante, participando do mutirão famílias inteiras, inclusive de outras comunidades, o que foi apontado por Fernandes (2007) em João Surá. As mulheres em geral ocupam tarefas na cozinha, preparando a alimentação que é servida durante o serviço e no período da noite, enquanto ocorre o baile. E os meninos adolescentes são inseridos no trabalho na roça, junto dos pais, enquanto que as crianças menores, quando possível, contribuem levando a comida até a roça durante a realização do trabalho.

Outro elemento distintivo que caracteriza o mutirão nos é informado por Benedito Florindo, quem afirma que o mutirão "é mais uma diversão", diferente, portanto, da reunida, que não teria "aquela diversão a parte". O trabalho no mutirão se constitui também como um espaço de entretenimento, onde é possível encontrar os "companheiros", "contar um caso no serviço mesmo" e ainda aproveitar "aquele baile", "comer uma carne de porco", "tomar uma pinga" e dançar. É interessante notar o modo como ele nos expõe o que seria esta "diversão", que não diz respeito apenas ao momento de realização do baile, mas também se relaciona com a forma específica que assume o próprio trabalho na roça. Este se configura como um "esporte", onde cada "colega", tendo um jeito próprio de "se virar", joga com o outro, praticando "uma forma de ataque e defesa", que promove uma diversão.

Mas, como ressalta Benedito Florindo, este "esporte" deve ser praticado com responsabilidade, pois ao passo que se diverte, "brincando com os colegas", o participante deve "pensar no dono daquele serviço", para que o trabalho seja realizado com qualidade. Em um roçado, por exemplo, deve-se ter a preocupação com o "tamanho do toco" de madeira que fica depois de feito o corte, para que este possa secar ao sol posteriormente e, assim, não "deixar a madeira mamando", encharcada pelo acúmulo de água.

A forma como se dá o sistema de trocas também diferencia o mutirão de outros trabalhos coletivos realizados nas comunidades quilombolas da região. Por um lado, entende-se que o pagamento do dia de serviço do camarada ocorre de maneira imediata, por meio da "diversão" proporcionada pelo trabalho e pelo baile, bem como pela pinga largamente distribuída e pela fartura da alimentação servida. De outro lado, o mutirão também se inscreve em um tipo particular de troca de dias, onde o sistema é ampliado para uma escala em que

aquele que convoca para o mutirão também acaba assumindo uma obrigação moral diante dos demais em retribuir o trabalho que lhe é prestado em futuros mutirões, o que também foi verificado por Arruti (2003) na comunidade de Cangume.

Cabe ressaltar que nem todas as pessoas nestas comunidades têm condições materiais de realizar um mutirão, pelo alto custo que demanda em alimentos e bebidas⁵⁴, por exemplo, fato que também foi apontado por Queiroz (1986) e Cambuy (2011). Logo, é de se esperar que o sistema de trocas, neste caso, seja mais flexível, uma vez que nem todos os camaradas que trabalham no mutirão podem ter uma expectativa em relação ao comparecimento daquele "dono do mutirão" no seu próprio mutirão, o qual, em muitos casos, não se realiza.

Estas formas de trabalho se constituem como mecanismos de integração comunitária presentes em muitas comunidades quilombolas até os dias atuais, como verificou Fernandes (2007) para o caso do mutirão, se configurando como importantes espaços de sociabilidade dos grupos, onde se fortalecem os laços comunitários por meio do encontro entre parentes, compadres e amigos (ANDRADE & TATTO, 2013; CAMBUY, 2011). Fernandes (2007) conclui que aqueles que participam do mutirão partilham de uma mesma identidade comunitária, neste caso, uma identidade quilombola.

Os mecanismos específicos por meio dos quais opera a organização do trabalho nestas formas de trabalho coletivo na comunidade nos informam sobre características da própria organização comunitária. As definições trazidas por Benedito Florindo, do mutirão como "diversão", da reunida como "ajuda" e do ajuntório como "companheirismo" dão o tom da distinção entre as formas de trabalho coletivo realizadas no interior da comunidade, onde cada qual possui um "sentido". Tais formas simbolizam o espírito comum de solidariedade que se encontra inscrito nestas práticas. De acordo com Andrade & Tatto (2013, p. 245), estas formas de trabalho coletivo "possuem uma finalidade econômica ao mesmo tempo que alimentam as relações sociais, evidenciando um princípio importante da sociabilidade quilombola: a solidariedade".

As relações de parentesco, amizade, compadrio e vizinhança que de explicitam na realização destas formas de trabalho coletivo nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira instituem pequenas redes de sociabilidade no interior destes grupos. Compreendemos que estas pequenas redes se configuram como espaços de sociabilidade onde se efetivam e se alimentam

54 O alto custo que demanda o mutirão é apontado por alguns autores como uma das causas de seu progressivo desaparecimento em muitas comunidades quilombolas, como apontou Queiroz (1986) para o caso de Ivaoporunduva, Andrade & Tatto (2013) para algumas comunidades do Vale do Ribeira e Cambuy (2011) para João Surá.

as solidariedades primárias no cotidiano da vida comunitária, alimentando e fortalecendo a solidariedade interna dos grupos ao mesmo tempo em que representam a expressão mais primária de composição de vínculos de solidariedade em redes mais amplas de mobilização com as quais estes grupos se relacionam.

Para fundamentar esta conclusão, tomamos como base o exposto por Melucci (2001), a respeito da importância que adquire a esfera do cotidiano para a ação coletiva em sua expressão visível:

(...) é necessário distinguir entre as formas permanentes de existência das pequenas redes e os momentos de mobilização e de luta. As primeiras estão estreitamente relacionadas à vida cotidiana, às necessidades e à identidade dos membros; os segundos transformam em ação coletiva visível um potencial que se prepara e se alimenta na situação de latência. (...) As formas de mobilização externa refletem as características de solidariedade interna (...). (MELUCCI, 2001, pp. 97-98).

Nesse sentido, verifica-se a relevância que assume a solidariedade presente nestas relações de sociabilidade que se estabelecem a partir de laços de parentesco, compadrio, amizade e vizinhança no interior do grupo, expressas nas formas de trabalho coletivo praticadas no cotidiano da vida comunitária, para a constituição de ações coletivas que se tornam visíveis, como aquelas promovidas pelo Moab e pela Eaacone, por exemplo, abordadas na primeira parte deste capítulo.

Assim, compreendemos que as formas de trabalho coletivo praticadas nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, por si só, representam uma expressão de resistência destes grupos. Resistência esta que não possui uma conotação de "preservação cultural" de tradições específicas, mas que, frente ao avanço acelerado das forças modernizadoras no campo, denota uma estratégia de enfrentamento ao poder dominante, na medida em que se realizam práticas de trabalho coletivo que não encontram lugar na sociedade capitalista. Mais do que isso, tais práticas preconizam valores éticos, como a solidariedade, que se contrapõe à acumulação de capital e à exploração intensiva da mão-de-obra, que constituem seus pilares de sustentação.

Os espaços sociais constituídos a partir da realização destas formas de trabalho coletivo também podem ser compreendidos como uma estratégia de resistência dos grupos, que possibilita a elaboração e a reprodução de discursos ocultos, os quais contém críticas ao poder dominante e não são, em geral, proferidos publicamente, tendo em vista os riscos que isso poderia acarretar para o grupo. Fundamentamos nosso argumento a este respeito em Scott (1990), quem define a constituição de tais espaços do seguinte modo:

Los espacios sociales del discurso oculto son aquellos lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morder-se la lengua y donde, fuera de las relaciones de dominación, se puede hablar con vehemencia, con todas las palabras. Por lo tanto, el discurso oculto aparecerá completamente desinhibido si se cumplen dos condiciones: la primera es que se enuncie en un espacio social apartado donde no alcancen a llegar el control, ni la vigilancia, ni la represión de los dominadores; la segunda, que ese ambiente social apartado esté integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación. La primera condición es lo que permite que los subordinados hablen simplemente con libertad; la segunda permite que tengan, en su compartida subordinación, algo de qué hablar. (SCOTT, 1990, p. 149).

Os participantes de uma forma de trabalho coletivo como o mutirão, por exemplo, que compartilham de uma mesma identidade e que mantém estreitas relações de parentesco, compadrio, amizade e vizinhança, compartilham também de um conjunto de experiências comuns de desrespeito. Logo, espaços sociais constituídos a partir da realização de formas de trabalho coletivo, como o mutirão, em nosso exemplo, se configuram como ambientes seguros para a elaboração de discursos ocultos, uma vez que o grupo se encontra em geral livre da presença de "superiores" com quem mantém relações de subordinação e/ou de conflito (como fazendeiros, madeiros, grileiros, agentes do Estado, por exemplo, como apontado no Capítulo III).

4.2.3 O mutirão e a obrigação

O trabalho coletivo, em qualquer das formas abordadas acima, é regido por um conjunto de normas que devem ser seguidas por todos aqueles que dele participam. Caso tais normas sejam desrespeitadas o indivíduo fica sujeito a penalidades que acabam sendo executadas pelo grupo. Em uma situação onde o indivíduo não realiza o trabalho adequadamente ou não comparece a um mutirão sem motivos aparentemente justificáveis, este pode sofrer duras consequências, que podem se dar sob a forma de vexações, por exemplo, provocadas por meio de murmurinhos sobre o fato ocorrido que se propagam até tomar uma dimensão tal que a comunidade toda fica sabendo e aquele indivíduo, por sua vez, tem a sua imagem arranhada no interior do grupo.

Encontramos um exemplo disso na fala de Lili, ao nos explicar, junto de seu esposo, Benedito Florindo, que o trabalho realizado no mutirão, mesmo que envolva diversão, deve ser realizado com responsabilidade, "tem que ser um serviço bem feito", para "não deixar a madeira mamando", por exemplo. A obrigação moral daquele que participa de trabalhos coletivos não se limita então à retribuição do trabalho prestado em futuros trabalho, mas implica ainda sobre a forma como se dá a sua participação, ele tem a obrigação de "fazer o serviço bem feito", de

pensar no "dono daquele serviço". Caso isso não aconteça, as pessoas vão falar, por exemplo, "Ah! Fulano de Tal deixou a madeira mamando!". Estas são medidas de controle social exercidas pelo grupo, como foi também identificado por Andrade & Tatto (2013) para outras comunidades no Vale do Ribeira, as quais têm como princípio básico a igualdade no cumprimento de obrigações comunitárias e a manutenção das práticas realizadas coletivamente pelo grupo, logo, da própria forma de organização social interna do grupo tal como se encontra.

Uma expressão de vexação muito comum nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira pode ser verificada quando um indivíduo que não comparece ao mutirão durante a realização do trabalho durante o dia mas comparece ao baile promovido à noite. Quando isso ocorre, aquele que só compareceu ao baile durante a noite é chamado por pessoas da comunidade de "pé-enxuto"⁵⁵ ou "morcego", como pude verificar em João Surá em entrevistas e conversas informais realizadas com algumas pessoas. Lembremos do caso ilustrado por João Martinho e sua esposa Irani, que nos relataram que no último mutirão por eles realizado "tinha mais ou menos umas 200 pessoas à noite!". A partir desta ênfase dada por eles no expressivo número de pessoas que teria comparecido no período noturno nos faz supor que durante o dia este número deveria ter sido menor e que, logo, mais pessoas participaram somente do baile, em detrimento da participação na realização do trabalho durante o dia.

Pedimos à Lili e seu esposo Benedito Florindo que nos explicassem o que acontece com quem não comparece à realização do trabalho no mutirão, mas, ainda assim, vai ao baile durante à noite.

Lili: (...) no mutirão (...), quem não ia de dia roçar e queria ir só à noite, eles chegavam e conversavam com o dono do mutirão, dono da casa, e pagavam pra entrar, se divertir à noite, dançar, porque ele não tinha trabalhado de dia. Porque se ele só chegasse lá e fosse dançar, quem trabalhou de dia ia chegar junto com ele, tava chegando de morcego daí! Morcego vem e chupa! Daí eles chegavam, pagavam pro dono do trabalho, mesma coisa que tivesse trabalhado de dia daí.

Benedito Florindo: Aí o dono do baile, na hora de começar o baile, ele falava lá, ele tinha voz, ele pegava e falava: Oh, o Fulano de Tal tá aí mas ele pagou o dia dele! Porque senão os outros iam ter a situação com ele depois e também as damas muitas não dançavam com ele, por causa que ele não tinha ganhado o baile.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, e Lili Aparecida de Freitas, 39, maio de 2018).

A fala de Lili confirma o uso do termo "morcego" para se referir àquele que "não ia de dia roçar e queria ir só à noite", que chega "de morcego". Entretanto, ela aponta a existência de

⁵⁵ A menção ao "pé-enxuto" também foi identificada por Andrade & Tatto (2013) em algumas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira no Estado de São Paulo.

uma forma que possibilita resolver a situação, que se trata de um tipo de pagamento realizado por este ao "dono do baile". O pagamento, então, evita que aqueles que estiveram presentes durante o dia, participando da realização do trabalho, entrem em conflito com aquele que chega somente para o baile, se caracterizando assim como um pagamento pelo dia de trabalho não realizado e, logo, também pelo baile. Como mecanismo de penalização daquele que não compareceu ao serviço, além da "situação" de tensão que os outros podem "ter com ele depois", muitas damas também se recusam a dançar com o indivíduo, o que se resolve efetuando o pagamento pelo baile, seguido do anúncio público de que ele pagou o baile, a ser realizado pelo "dono do baile".

Aqui retomamos o problema colocado na abertura deste capítulo, para que, depois de realizada toda a contextualização anterior, possa ser compreendido porque os companheiros de Seu Benedito, na ocasião da realização daquele mutirão na casa de sua irmã, na Praia Grande, não teriam lhe concedido passagem para que pudesse atravessar o rio e, então, participar do baile que ocorria por conta do mutirão. Fiz esta mesma pergunta à Lili e Benedito Florindo, situando-a no contexto em que a questão me foi apresentada por Dona Joana.

Lene: A Dona Joana me falou sobre uma vez em que o marido dela teve de ir a uma reunião durante o dia e não pode participar do mutirão que ocorria na casa de sua irmã, na Praia Grande, que ele passou por lá à noite e pediu passagem pra ir ao baile e não deram.

Benedito Florindo: Não, mas não atravessava mesmo! Não atravessava! Ele não atravessava não é pelo dono da festa, é por causa dos outros, que tinham trabalhado de dia. Quem tá ali desde cedo, chegou cedo, já sabe quem não tava. Nem que chegue aí pro lado de 10h da manhã, mas pelo menos foi.

(Benedito Florindo de Freitas Junior, 38, e Lili Aparecida de Freitas, 39, maio de 2018).

A ênfase que Benedito Florindo confere à afirmação de que "não atravessava mesmo!" dá a tônica do rigor a que eram submetidas as normas que regiam o mutirão. Segundo ele, não "é pelo dono da festa, é por causa dos outros, que tinham trabalhado de dia", o que denota a dimensão moral e grupal das normas estabelecidas. Se o "dono da festa" permite a entrada no baile de quem não trabalhou durante o dia também está sujeito à aplicação de punições por parte daqueles que trabalharam no mutirão, pois será cobrado deles por isso.

De acordo com informações que nos foram prestadas por Seu Doca durante entrevista realizada em janeiro de 2019, na comunidade de Praia Grande as normas que regem o mutirão são bastante rigorosas. Diz ele que "lá é a lei do cão!", onde não se perdoa a ausência de um indivíduo no mutirão ao ponto de permitir a sua entrada posterior no baile. Coincidência ou não, Praia Grande é reconhecida como uma das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira

onde a prática do mutirão encontra-se mais viva, fato que foi verificado também por Andrade & Tatto (2013) e ressaltado por Dona Clarinda:

Nós aqui relaxamos nisso, mas na Praia Grande continua! Na Praia Grande eles fazem as roças deles desse jeito! A família do Gerson lá (...), o Gerson tá enturmado com a família do sogro dele lá, num sábado é de um, no outro sábado é de outro, no outro sábado é de outro, no outro sábado é de outro... e tudo tem roça!

(Clarinda de Andrade Matos, 59, dezembro de 2018).

Gerson, a pessoa a quem Dona Clarinda se refere, é de João Surá, reside com sua família no núcleo Poço Grande, e é irmão de Benedito Florindo. A sua esposa, que reside com ele em João Surá, é de Praia Grande e tem parentes que vivem naquela comunidade, com os quais Gerson mantém estreitas relações dentro de um sistema de trocas que envolve mutirões e reunidas realizados nas roças que pertencem aos membros do grupo. A prática do mutirão entre eles tem sido recorrente, de acordo com Dona Clarinda, com uma frequência, em alguns períodos, semanal. Devido aos laços de parentesco, compadrio e amizade existentes entre membros de João Surá e Praia Grande, a participação de famílias de João Surá em mutirões na Praia Grande, bem como daquela comunidade nesta, pode ser compreendida como "uma extensão das redes de parentesco, haja vista que João Surá e Praia Grande são consideradas como uma continuidade socioterritorial" (FERNANDES, 2007, p. 65).

A explicação que nos foi dada por Benedito Florindo sobre o motivo pelo qual não se deve dar passagem para o baile para aquele que não participa do trabalho realizado no mutirão nos informa sobre o motivo que levou aos companheiros de Seu Benedito a não o "atravessarem" para o baile naquela ocasião, gritando-lhe "Atravessa voando, morcego!". Segundo Dona Joana, Seu Benedito teria ficado muito aborrecido com o fato de terem lhe negado a passagem, ainda mais porque o mutirão havia sido realizado na casa da irmã dele. Contudo, de acordo com a explicação de Benedito Florindo, a atitude dos companheiros era justificável, na medida em que a entrada dele no baile romperia com as normas estabelecidas e, logo, poderia causar uma "situação" de tensão entre ele e aqueles que trabalharam no mutirão durante o dia. O mesmo procede no caso de uma possível negativa de sua própria irmã, quem não poderia conceder-lhe uma exceção, mesmo tendo vínculos de parentesco tão próximos, para não o privilegiar em relação aos demais presentes.

Ao falar sobre seu pai, Antônio Carlos ressaltava a participação de Seu Benedito em formas de trabalho coletivo, como o mutirão, praticadas na comunidade:

(...) quando acontecia de ter uma roçada de caminho, por exemplo assim, que antigamente tinha bastante isso, ele sempre tava presente ali, ajudando, trazendo gente pra esse movimento, pra fazer. No mutirão, sempre ele tava presente! Quero dizer, era uma coisa que era da comunidade, não posso dizer que era só deles [dos donos do mutirão], era da comunidade como um todo!

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

De acordo com o filho, Seu Benedito "sempre tava presente" nos trabalhos coletivos, seja em "uma roçada de caminho", seja no "mutirão". Ele não apenas colaborava na realização do trabalho em si, mas atuava também no intuito de ajudar para que outras pessoas também participassem do trabalho, "trazendo gente para esse movimento, pra fazer". Antônio Carlos entende que tais atividades relacionadas ao trabalho coletivo em João Surá não teriam suas finalidades restritas ao benefício específico das famílias para as quais o trabalho era realizado, mas que representavam, em conjunto, um bem que pertencia e beneficiava a "comunidade como um todo". A comunidade como um todo pode ser compreendida neste caso como o conjunto das famílias que participam dos sistemas de trocas que envolvem a realização de trabalhos coletivos, como no caso do mutirão. Desse modo, ao ajudar a engajar pessoas no trabalho, "trazendo gente para esse movimento", a partir da articulação promovida dentro dos sistemas de trocas que envolviam os trabalhos coletivos, compreende-se que Seu Benedito desempenhava um papel relevante de articulador no interior da comunidade, como já apontado no capítulo anterior.

A assiduidade com que Seu Benedito participava de mutirões na comunidade, aliada ao empenho por ele empregado não só na realização de tarefas como também no papel de articulador que desenvolvia para que os trabalhos coletivos obtivessem sucesso, podem ter sido motivos que contribuíram para a sua decepção em relação à negativa que recebeu para participar daquele baile realizado na casa de sua irmã.

Além disso, Seu Benedito, naquela ocasião, excepcionalmente, havia faltado no mutirão por motivos que eram justificados pela sua contribuição para uma "luta das comunidades", inclusive as de João Surá e Praia Grande, por conta da finalidade da reunião em questão. No entanto, a participação em reuniões deste tipo, que se relacionavam à construção de um movimento social emergente, não estava prevista nas justificativas aceitáveis para uma ausência no mutirão por parte do grupo em questão.

Naquele contexto, a maioria dos membros de ambas as comunidades ainda não havia sido sensibilizada sobre a relevância da questão das barragens nem sobre a questão quilombola, que ainda era incipiente e bastante confusa para as comunidades da região. De igual maneira, o Moab e a Eaacone se apresentavam como formas de organização (movimento social) que eram

novas para as comunidades, sendo compreensível que muitos indivíduos presentes naquele mutirão do qual se ausentou Seu Benedito, por exemplo, não compreendessem as suas dinâmicas nem a sua importância para as comunidades. É de supor-se, inclusive, que para muitos, na ocasião, Seu Benedito teria se ausentado do mutirão, do qual haveria uma obrigação moral em participar, para se deslocar até uma reunião de "ladão de terras", modo como Benedito Florindo nos informou que era compreendida a figura do quilombola à época.

Assim, a "reunião" e o mutirão, do modo como abordado neste capítulo, representam a emergência da rede de movimentos sociais que se constituiu em torno da criação do Moab e, depois, também da Eaacone, organizações por meio das quais se deu a articulação entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, junto de outros atores, como ONGs e sindicatos, por exemplo. Vimos que estas articulações, em um primeiro momento, tiveram como elemento unificador o objetivo comum que era lutar contra a instalação de usinas hidrelétricas e suas respectivas barragens na região, o que se concretizou nas ações promovidas pelo Moab, principalmente. Em um segundo momento, verificamos como as articulações promovidas entre as comunidades quilombolas, mais especificamente, se adensaram em torno da luta em defesa dos territórios quilombolas a partir da criação da Eaacone e das ações promovidas por meio desta organização para os processos de reconhecimento das comunidades.

A inserção de João Surá nesta rede de movimentos sociais durante o período retratado aqui se deu de maneira ainda bastante informal, tendo sua representação principalmente na figura de poucas lideranças locais que se envolveram em algumas ações promovidas pelo Moab e pela Eaacone à época. Contudo, essas articulações iniciais se configuraram como o início do estabelecimento de relações com outras comunidades e atores da região do Vale do Ribeira que serão fortalecidas ao longo do tempo, como veremos no Capítulo VI.

PARTE II - DA LATÊNCIA À VISIBILIDADE: ESFERAS FORMAIS DA ORGANIZAÇÃO E AMPLIAÇÃO DA REDE

Com esta Parte II, que inclui os dois próximos capítulos, temos como objetivo apresentar de que forma a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere vai ampliando-se até o ponto em que a comunidade adquire notória visibilidade pública. Nesse contexto, buscamos explicitar como o desenvolvimento de novas práticas de organização na comunidade, que se dão na esfera da formalidade, acompanham esse processo de ampliação da rede. Desse modo, promove-se aqui um deslizamento da estrutura de latência, abordada centralmente na Parte I, para a de visibilidade, a qual emerge como resultante de processos mais ampliados de organização.

Utilizamos como referência para a abordagem realizada a comunidade de João Surá, a qual é representada principalmente a partir da trajetória de outras três lideranças locais, pertencentes à mesma família de Seu Benedito, que são: seus filhos João Martinho (55) e Antônio Carlos (52) e sua neta Carla Fernanda (23). Assim como no caso dele, encontramos nestas três trajetórias novos fios que compõe o trançado da rede de movimentos sociais na qual a comunidade se insere, a partir dos quais buscamos reconstituir o lugar ocupado por João Surá neste trançado. Os capítulos que seguem têm como ponto de partida o ano de 2004, o qual se configura como um marco histórico do início do estabelecimento de novas relações entre a comunidade e outros atores que vão constituir a rede, se estendendo até o ano de 2018.

No Capítulo V buscamos apresentar o contexto no qual se deu o processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo, a partir do qual explicitamos implicações que este processo acarretou para a organização comunitária. Apontamos de que modo as novas relações tecidas com agentes externos que atuaram na comunidade durante o período que vai de 2004 a 2010 implicaram no desenvolvimento de uma nova forma de organização, representada na criação da associação e de práticas correlatas a ela, que se dão principalmente no âmbito da formalidade.

No Capítulo VI buscamos evidenciar mais especificamente como se deu a passagem da estrutura de latência para a de visibilidade da comunidade de João Surá no contexto da rede de movimentos sociais na qual se insere. Apresentamos como este processo se relaciona à ampliação desta rede, a qual, a partir do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, passa a incorporar um conjunto de novas relações que vão sendo tecidas com atores diversos no estado do Paraná, vindo a somar-se às relações já existentes entre João Surá e outras comunidades e atores na região do Vale do Ribeira, como apresentado no Capítulo IV.

Nesse contexto, evidenciamos também a relevância que assume o papel exercido por lideranças locais no estabelecimento de relações externas e, logo na constituição da própria rede, bem como o lugar que ocupa a identidade destes sujeitos em um contexto de rede de movimentos sociais.

CAPÍTULO V – O PROCESSO DE RECONHECIMENTO: NOVAS RELAÇÕES E NOVAS PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO

No presente capítulo buscamos apresentar como se deu o processo de reconhecimento de João Surá enquanto remanescente de quilombo e, nesse contexto, como o início de um novo período de estabelecimento de relações com outros atores a partir do estado do Paraná influenciou as formas de organização comunitária. Desse modo, neste capítulo analisamos um processo de início da ampliação significativa das relações tecidas pela comunidade, que denotam assim a ampliação da própria rede de movimentos sociais na qual se insere, por uma perspectiva de transição de uma estrutura de latência para a de visibilidade da comunidade, bem como destas novas relações.

O ano de 2004 é um marco histórico para a comunidade de João Surá, quando tiveram início no local os trabalhos que levaram na sequência ao seu reconhecimento como remanescente de quilombo. Entre os anos de 2004 e 2010, principalmente, a comunidade vivenciou intensas experiências de contato e convívio com uma série de agentes externos, dentre agentes do Estado, pesquisadores e militantes do movimento negro, que chegaram até o local por conta do processo de reconhecimento. Nesse período, transcorreram profundas mudanças na vida comunitária que vão ser determinantes para a constituição da organização social local da forma como se encontra atualmente.

5.1 AS REUNIÕES E O GT CLÓVIS MOURA

5.1.1 A primeira reunião

O início do processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo foi marcado pela realização de uma série de reuniões em João Surá, sobre as quais todos que estavam na comunidade à época fazem menção. Estas se configuraram como um fato novo e marcante no local, pois, de um lado, traziam consigo um formato de reunião orientado por práticas estranhas à comunidade bem como a presença de diversos agentes externos também estranhos em sua realização, e, de outro, promoviam a socialização de informações acerca de direitos que a comunidade possui e, inclusive, sobre a sua própria identidade quilombola, que, em geral, ainda eram desconhecidos.

Para Antônio Carlos e João Martinho, a primeira desta série de reuniões teria ocorrido no ano de 2004, sobre a qual pouco sabem informar, uma vez que se tratava de um fato inédito

para a comunidade na ocasião e que contou com a participação de várias pessoas ligadas a órgãos diversos do Estado. Ambos fazem referência a uma suposta intenção prévia de constituição de um assentamento da reforma agrária na comunidade, a qual acabaram associando à realização desta reunião ocorrida em 2004:

Lene: Teve uma proposta de assentamento também?

Antônio Carlos: Houve um cadastramento da reforma agrária né. (...) era uma ficha que você preenchia pra esse fim né, inclusive eu fiz, compadre João fez... E vinha essa carta pra gente, sempre vinha essa carta. Mas nunca avançou também. Nunca deu assim, que chamassem a gente pra fazer a conversa.

Lene: Mas houve a intenção?

Antônio Carlos: É, houve a intenção. E quando foi pra... acho que foi em 2004, aí veio, veio o Reni Denardi, João Manoel, Silvio, veio... eu não me lembro qual deputado que veio na época. Nossa! Nós não entendia nada, não sabia quem que era esses caras. Sei que veio alguém do Incra também junto. (...). E aí vieram na comunidade fazer esse levantamento. Daí que compadre Silvestre com o padrinho Vitor apresentaram aquele documento lá da comunidade. Aí ele abraçou aquele documento ali.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

João Martinho: Eles vieram atender nós aqui na comunidade! Veio o pessoal do Incra, veio o pessoal do MDA, veio um pessoal de Brasília e o João Manoel e o Silvio, que era presidente do sindicato. Aí, marcaram uma reunião aqui. Nós pegamos e se reunimos tudo. (...). Nesse dia que vieram atender acho que tinha mais ou menos umas 10, 15 pessoas (...), poucas pessoas que tinha hoje, não tinha tudo que tá ali [na associação] hoje. (...) E daí foi aonde que a gente foi conversando, o compadre Antônio Carlos também... Daí eles queriam saber onde que fazia o assentamento (...). Aí o cara do MDA falou, do pessoal do Incra: É, mas aqui é só morro, não tem como fazer assentamento! Daí a gente falou: Não, mas é nossa terra, é nosso lugar, nós acostumamos aqui, tem nossa vida, tem nossa cultura, nossas plantação! Eu falei: Mas nós não queremos mudar daqui não! (...). E aí eles perguntaram: É, mas tem uma pesquisa do governo federal também aí que – sei lá quantos milhões foi parece que uma quantidade de dinheiro grande que veio pro Paraná pra fazer essas pesquisas de comunidade tradicional aí – que devia ser aqui uma comunidade quilombola. Aí o tio Silvestre foi lá e pegou aquele documento de 1807 lá (...). E aí, pegaram aquele documento, levaram, que viram que era um testamento. Levou um mês e pouco lá e voltou aquele lá que era um testamento já muito antigo da comunidade. E daí a tendência do assentamento já virou pra história do quilombo aí e mudou tudo.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

Dentre os agentes externos que estiveram presentes na reunião encontravam-se João Manoel, à época prefeito de Adrianópolis (PT), Silvio, então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município, Reni Denardi⁵⁶, delegado estadual do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), um representante do Incra, um deputado e outras pessoas de quem eles não recordam os nomes nem a vinculação institucional. Esta reunião encontrava-se

⁵⁶ Quem era casado com uma prima de Antônio Carlos e João Martinho.

inserida em um contexto mais amplo da incipiente ação de agentes do Estado junto de militantes do movimento negro para a identificação de comunidades remanescentes de quilombo no Paraná.

É relevante mencionar que, anterior a esse processo, no estado do Paraná apenas a comunidade quilombola Paiol de Telha havia alcançado certa visibilidade, principalmente com a criação do Movimento de Apoio à Comunidade Negra da Invernada Paiol de Telha, constituído na década de 1990 a partir da articulação de membros da comunidade com a CPT de Guarapuava. A constituição deste movimento marcou o início da articulação de um "campo pró-quilombo" no estado, tendo contado com a colaboração de diversas entidades. A dinâmica de organização que se processou com a constituição deste movimento ocorreu em paralelo ao início da organização das comunidades promovida no Vale do Ribeira à época, sobre a qual tratamos no Capítulo IV, que também contou com a articulação da CPT, neste caso, de Eldorado (SP). (CRUZ, 2012; CRUZ & CRUZ, 2018).

Entre os anos de 2002 e 2003, foi elaborado dentro da estrutura organizacional da Secretaria de Estado da Educação do Paraná um primeiro projeto⁵⁷, que, dentre outras coisas, tinha como objetivo realizar a identificação de comunidades quilombolas no Paraná (CRUZ, 2012). Este projeto ganhou força em novembro de 2004, durante a realização do I Encontro de Educadores Negros e Negras do Paraná, promovido pelo Fórum de Entidades Negras do Paraná, com apoio do governo deste estado, onde vários educadores/as presentes apontaram a existência de comunidades negras em seus municípios, indicando a necessidade de realizar um levantamento destas no estado (ITCG/GTCM, 2008; LEWANDOWSKI, 2009; CRUZ, 2012).

É nesse contexto que ocorreu aquela primeira reunião realizada em João Surá, que também contou com a presença de representantes de Secretarias do Estado do Paraná, que realizaram visitas a comunidades sobre as quais tiveram informações nos municípios de Doutor Ulysses, Jaguariaíva e Adrianópolis, como indica Neto (2009):

Neste encontro os educadores participantes nos passaram informações da existência de famílias negras que viviam em seus municípios no meio rural, seus filhos freqüentando as escolas municipais e também as estaduais. Começa a surgir então uma listagem de grupos familiares negros no meio rural paranaense, ao visitar estes grupos, os mesmos nos indicam outros e a lista cresce ainda mais. Inicia-se então a discussão sobre como chegar a estas famílias, qual seria a melhor forma, tomam parte destas discussões; Glauco Souza Lobo/Secretaria de Estado da Cultura, Jayro Pereira de Jesus/Secretaria

57 Este primeiro projeto teve como principal mentora a professora Clemilda Santiago Neto, à época, técnica pedagógica da SEED, que atuava na busca por alternativas para a inclusão curricular de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas estaduais do Paraná, tendo como base a Lei n. 10.639/03 (CRUZ, 2012).

Especial para Assuntos Estratégicos e Clemilda Santiago Neto/Secretaria de Estado da Educação, estas discussões nos levaram a decidir a primeira viagem, em novembro de 2004, para conhecimento de alguns grupos nos municípios de Dr. Ulysses, Adrianópolis e Jaguariaíva. (NETO, 2009, apud CRUZ, 2012).

João Surá foi uma das primeiras comunidades visitadas por este grupo, ainda em 2004, que se constituiu entre agentes de Secretarias do Estado e militantes do movimento negro, muitos dos quais também ocupando cargos nestas Secretarias⁵⁸.

Esse foi o primeiro momento em que a comunidade de João Surá foi informada por agentes do Estado que provavelmente se tratava de remanescente de quilombo, quando Seu Silvestre – ancião da comunidade – e seu filho, Seu Vitor, entregaram nas mãos dos agentes presentes um documento de posse de terras que atestava a existência da comunidade ao menos desde o ano de 1806. Este documento foi considerado no processo de reconhecimento quilombola de João Surá, sendo que o ano de 1806, então, passou a ser reconhecido pela própria comunidade como o ano oficial de sua constituição. Essa reunião representou para a comunidade um marco histórico em seu processo organizativo, sendo seguida por uma série de outras atividades que contaram com a participação de diversos atores no local, o que, em conjunto, contribuiu decisivamente para a configuração de sua organização atual, como veremos na sequência.

Já a partir dessa primeira reunião é possível perceber o estranhamento da comunidade acerca deste que se constituiu como um novo espaço de diálogo com agentes externos e de organização social interna, o que é marcado, por exemplo, na fala de Antônio Carlos quando afirma que, naquela ocasião, "nós não entendia nada". Ao analisar o contexto de início dos trabalhos de identificação de remanescentes de quilombo no estado do Rio Grande do Sul, Anjos (2005) constatou como opera uma das expressões deste estranhamento em relação à "novidade" que se configuravam as primeiras reuniões realizadas naqueles grupos, o que compreendemos ter se dado de forma semelhante em João Surá. Segundo o autor:

As primeiras reuniões na comunidade se dão sob o efeito-censura que a constituição de um espaço oficial impõe aos destituídos dos instrumentos de produção de uma representação do mundo social explicitamente formulada e passível de disputar politicamente.

A censura se dá como senso de posicionamento lingüístico, que é a incorporação da avaliação externa do valor dos próprios produtos lingüísticos. Esse senso impõe um grau de coerção sobre as possibilidades de intervenção discursiva no espaço de uma reunião, tanto maior quanto mais se conjugar uma série de fatores – como a presença de agentes externos dotados da expressão oficial mais ou menos distante da experiência local, a forma como os homens se apropriam dos poucos momentos de

58 A primeira iniciativa de visitar estas comunidades, que se realizou em 2004, partiu da Assessoria de Relações Externas e Interinstitucionais (AREI) da SEED (LEWANDOWSKI, 2009).

expressão local, reforçando a censura de classe com uma censura de gênero, e a tendência à constituição de um centro de emanação da fala autorizada em nome da comunidade e monopolizado por algumas poucas lideranças. (ANJOS, 2005, p. 105).

Não entender nada, nesse contexto, significava para Antônio Carlos um distanciamento em relação àqueles agentes externos que se apresentavam como porta-vozes do Estado, os quais em parte desconhecia e os quais conhecia não tinha contato direto, e também um estranhamento linguístico acerca daquilo que tais agentes pronunciavam, que dizia respeito à própria comunidade. Como veremos ao longo deste e do próximo capítulo, Antônio Carlos foi uma destas lideranças que passaram a representar a comunidade, vindo a falar em seu nome em uma série de espaços políticos constituídos a partir da emergência da "questão quilombola" no estado do Paraná.

5.1.2 A atuação do GT Clóvis Moura

Depois daquela primeira reunião, realizada na comunidade, Antônio Carlos menciona a ocorrência de uma outra reunião, em fevereiro de 2005, na sede do município de Adrianópolis, da qual participou e que também teria sido relevante para a sua compreensão e o seu envolvimento com a nova "questão quilombola" que surgia.

Antônio Carlos: Em 2005 saiu um projeto do Iguatu, da Petrobrás. Eu participei como agente daquele curso de agente multiplicador, junto já com o Joaquim Rausis.

Lene: Você conhece o Joaquim Hauss nessa época?

Antônio Carlos: Joaquim trabalhava no Projeto Talher também, que era um projeto que tinha lá do governo. E ele trabalhando eu sei que ele veio fazer uma articulação aqui em Adrianópolis, em fevereiro de 2005. E aí, nessa articulação que ele veio fazer, ele veio falar dessa organização, do Bolsa Família, veio falar dessa questão de programa do governo, como que trabalhava... Sei que nós começamos a discutir lá, quando ele perguntou da associação, se tinha alguma associação, se tem alguém interessado em fazer uma associação... Foi onde que eu comecei a me aproximar dele, devido a ele ter perguntado do interesse de construir essa associação.

Lene: Nesse tempo já tinha chegado aqui o pessoal do...

Antônio Carlos: Clóvis Moura? Eles chegaram em março. Aconteceu essa reunião em fevereiro, dia 13 de fevereiro, foi o que aconteceu em Adrianópolis. Quando foi março, a Fernanda apareceu. E aí foi onde que a gente juntou né. Juntamos daí com essa questão, com mais essa articulação e daí eu continuei fazendo aquele curso dos agentes multiplicadores. Cada 15 dias nós... cada 15 dias não, teve vários encontros! Lá em Itaperiçu. O Projeto custeava tudo né.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

Joaquim Rausis, quem, posteriormente, viria a estar presente em várias ações que envolveram a comunidade, promoveu uma atividade em Adrianópolis na ocasião por meio da Rede de Educação Cidadã (RECID) – Talher Paraná, a qual objetivava informar a população

local acerca das novas políticas de governo a que teriam acesso no campo do Programa Fome Zero⁵⁹. Depois dessa reunião, em março de 2005, ocorreu um novo encontro entre a comunidade e Fernanda, uma fotojornalista vinculada à Secretaria de Estado de Comunicação Social, quem teria ido até João Surá para dar início ao então nascente trabalho de identificação das comunidades remanescentes de quilombo no Paraná. Essa teria sido a primeira atividade oficial do Grupo de Trabalho Clóvis Moura em João Surá.

A partir daquela primeira viagem realizada em 2004 por agentes do Estado, onde três comunidades foram cadastradas por meio da SEED, incluindo João Surá, iniciou-se um diálogo dentro do governo estadual para pensar estratégias de trabalho que pudessem viabilizar a realização de um levantamento de todas as comunidades negras do Paraná. Diante desse contexto, em março de 2005, foi criado oficialmente o GT Clóvis Moura, de caráter intersecretarial, que incluiu em seu escopo a SEED e as Secretarias de Assuntos Estratégicos, de Cultura, de Comunicação Social e de Meio Ambiente⁶⁰, tendo como objetivo realizar o levantamento das comunidades remanescentes de quilombo no estado e, a partir das informações levantadas, auxiliar na constituição de associações comunitárias e subsidiar a proposição e execução de políticas públicas específicas a estes grupos. (LEWANDOWSKI, 2009; CRUZ, 2012).

O GT Clóvis Moura também tinha como objetivo, que encontrava-se como pano de fundo na execução de suas ações, dar visibilidade para a população negra na composição étnica e identitária do estado, em contraponto ao discurso paranista [embranquecedor] que enfatizava a presença do imigrante europeu associada à uma imagem de distinção social e progresso deste estado em relação aos demais (ITCG/GTCM, 2008; LEWANDOWSKI, 2009; CRUZ, 2012). Assim, a identificação e caracterização das 86 comunidades negras rurais, quilombolas ou não, realizada pelo grupo contribuiu para a elaboração de um discurso contra ideológico com base no "desvendamento" de um "Paraná negro" (CRUZ, 2012).

É relevante destacar que o GT Clóvis Moura foi constituído em meio a uma determinada conjuntura política de governo, que conjugou o contexto federal e o estadual, favorecendo a realização de seus trabalhos junto às comunidades quilombolas no estado do

59 A RECID foi criada em 2003, tendo como "missão" "realizar processos sistemáticos de sensibilização, mobilização e educação cidadã junto à população brasileira, promovendo a participação ativa e consciente na formulação e controle social nas políticas estruturantes de segurança alimentar e nutricional, incentivadas pelo fome Zero, na superação da miséria, afirmando um projeto popular, democrático e soberano de nação" (RECID, 2004).

60 Entre os anos de 2006 e 2007, o GTCM amplia seu escopo de colaboradores, passando a incluir também outras Secretarias do governo, como a de Agricultura e Abastecimento, a de Justiça, a de Ciências, Tecnologia e Ensino Superior, bem como a Polícia Militar (GTCM/ITCG, 2008).

Paraná. A partir de 2002, quando Luiz Inácio Lula da Silva (PT) assumiu pela primeira vez a presidência da república, um conjunto de medidas relacionadas às comunidades quilombolas foram sendo tomadas⁶¹, ao passo que, também, um número maior de militantes do movimento negro passou a ocupar cargos no governo, o que, somado, contribuiu enormemente para o andamento de processos de reconhecimentos destas comunidades.

No mesmo ano de 2002, Roberto Requião (PMDB) foi eleito governador do estado do Paraná, mandato que se estendeu para a gestão seguinte, até o ano de 2010. Considerando a abertura política para a promoção de ações direcionadas às comunidades quilombolas propiciada ainda no início do governo Lula, no governo Requião uma abertura política estreitamente relacionada àquela também foi possibilitada, onde alguns militantes do movimento negro passaram a compor o quadro de servidores do estado do Paraná, o que, em conjunto, viabilizou a constituição do GT e a consecução de suas ações junto às comunidades quilombolas paranaenses. De acordo com Cruz (2012),

(...) um projeto de identificação e localização dessas comunidades por parte de agentes do Estado só passou a delinear-se a partir de 2002 e intensificou-se nos anos posteriores, a partir de uma dinâmica em que a interação entre militantes de movimentos sociais negros inseridos ou não na estrutura de estado e a equipe de técnicos pedagógicos da SEED inserem a demanda de levantamento na agenda de governo em um contexto de abertura de janelas de oportunidades políticas. (CRUZ, 2012, p. 47).

Ainda de acordo com o autor (CRUZ, 2012), o Encontro de Educadores Negros do Paraná, realizado em 2004, se refletiu na abertura de uma janela de oportunidades políticas, a qual foi habilidosamente aproveitada por Glauco de Souza Lobo, coordenador e principal responsável pela constituição do GT. Glauco era servidor da Secretaria de Cultura, militante da "causa negra" e incentivador, dentro desta Secretaria, de políticas culturais direcionadas à promoção da "cultura negra".

Para compor o GT, Glauco priorizou o convite a servidores do estado que fossem negros e/ou que tivessem alguma inserção na militância do movimento negro. Além disso, o GT contou com a colaboração de outros militantes negros, não pertencentes ao quadro de servidores do Estado, que atuaram como voluntários ou propondo projetos a serem executados em comunidades quilombolas. (LEWANDOWSKI, 2009).

61 Exemplos disso são: a assinatura do Decreto 4.887/2003, que passou da FCP ao Incra a responsabilidade quase que integral pelo processo de titulação dos territórios quilombolas e incorporou a noção de quilombo ressemantizada; e a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003.

De acordo com Lewandowski (2009, p. 48), desse modo, o GT "se torna referência como espaço político de articulação, que atrai não apenas militantes, mas também pesquisadores, professores, agentes culturais, todos que tenham projetos que de algum modo estejam relacionadas à pauta da negritude." Esta capacidade do GT de atrair uma diversidade de atores na realização de seu trabalho se refletiu em João Surá, onde, junto do GT, foram aparecendo várias figuras interessadas em desenvolver pesquisas e projetos na comunidade.

A chegada de agentes externos e a realização dos trabalhos em João Surá, nesse período, ficaram marcadas localmente pela realização de reuniões das quais participava um grande número de agentes externos, como explicita a fala de Irani, esposa de João Martinho: "Quando ia fazer reunião vinha muita gente! No começo, quando começou a organização do quilombo, vinha muita gente". A frequência com que ocorreram atividades promovidas por agentes externos em João Surá durante o período de atuação do GT, entre 2005 e 2010, causou, além de um estranhamento, como mencionado anteriormente, certa confusão na compreensão destas por parte da comunidade, como se explicitou na fala de Antônio Carlos.

O GT Clovis Moura atuou diretamente na identificação da comunidade enquanto remanescente de quilombo, a qual se configura como uma etapa anterior, porém necessária, ao início do processo de regularização fundiária e titulação coletiva de seu território. As demais etapas são de responsabilidade do Incra, as quais, de acordo com a instituição (INCRA, 2018), são: 1) Fase inicial (abertura de processo no INCRA); 2) Elaboração do RTID; 3) Análise e julgamento de recursos ao RTID; 4) Portaria de reconhecimento (que declara os limites do território); 5) Decretação e encaminhamento (autoriza desapropriações privadas); 6) Desintrusão (notificação e retirada de ocupantes); e 7) Titulação (emissão de título de propriedade coletiva).

De modo geral, praticamente todas as atividades que ocorreram nesse período são associadas na comunidade, em alguma medida, à atuação do GT. O trabalho de identificação das comunidades realizado pelo GT foi cumprido no local ainda em 2005, quando, a partir das visitas realizadas, foram identificadas em Adrianópolis 9 comunidades remanescentes de quilombo (GTCM, 2010), as quais se auto reconheceram como tal, tendo sido certificadas pela Fundação Cultural Palmares nos anos de 2005 e 2006 (FCP, 2018). Dentre estas encontrava-se João Surá, que teve seu processo de certificação aberto junto à FCP em 26 de julho de 2005, obtendo a certificação por esta instituição em 19 de agosto de 2005, por meio da Portaria da FCP nº 32/2005 (FCP, 2018).

Ainda assim, o GT continuou atuando junto à comunidade através da mediação na execução de projetos que se deram sob a responsabilidade de diferentes Secretarias de Estado,

gestados sob políticas especificamente direcionadas às comunidades quilombolas. Nesse sentido, merecem destaque dois importantes projetos executados em João Surá entre os anos de 2006 e 2012: a constituição de uma escola quilombola e a construção de casas para famílias locais.

Em 2006 teve início a elaboração da proposta pedagógica das escolas quilombolas, promovida por um grupo de profissionais que se constituiu a partir da SEED, no qual encontravam-se alguns servidores que estavam atuando junto ao GT Clóvis Moura à época. Em 2008 foi criado o Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos, sediado em João Surá, que deu início às suas atividades em 2009, atendendo a estudantes das séries finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio, tendo sido a primeira escola quilombola implantada no Paraná⁶². (CRUZ, 2012).

Em 2009, a Companhia de Habitação do Paraná (COAHPAR) anunciou o início das obras para a construção de casas em várias comunidades quilombolas no estado. Dentre estas, encontrava-se João Surá, onde, em 2012, 22 famílias foram contempladas pelo "Programa Casa Família Quilombola", uma ação realizada pela COAHPAR por meio do Programa Brasil Quilombola (COAHPAR, 2009; 2011; 2012). O GT Clóvis Moura teve papel relevante na implementação desta política habitacional. Nas relações no interior do governo estadual, o GT intermediou negociações com secretarias do estado para que políticas específicas às comunidades quilombolas fossem efetivadas no Paraná (CRUZ, 2012). Além disso, o próprio projeto arquitetônico da "casa quilombola" que foi executado teve influências do GT, de onde teriam partido recomendações para que estas novas moradias fossem construídas de acordo com características específicas locais.

Em sua atuação, além de contribuir diretamente para o processo de reconhecimento da comunidade, através do trabalho de identificação, o GT também foi responsável, em grande medida, pela articulação que ocorreu entre João Surá e as comunidades quilombolas do Paraná nesse período, do que decorre muito do que se tem atualmente em termos de organização desta comunidade, o que será abordado no Capítulo VI. Nesse contexto, acabou se constituindo uma rede de colaboradores que, solidários à luta da comunidade, tanto contribuíram para o processo de reconhecimento como em diversos outros campos, que se desdobraram daí, como na saúde, na educação e na infraestrutura da comunidade, por exemplo.

62 Logo na sequência, foi criada uma escola quilombola no município de Palmas. Outras duas estão em processo de negociação junto ao governo estadual, sendo uma na comunidade Córrego do Franco, em Adrianópolis, e outra na comunidade Batuva, em Guaraqueçaba.

É relevante mencionar, nesse contexto, que vários servidores que atuaram em João Surá através do GT acabaram desenvolvendo atividades junto à comunidade mesmo depois que já se encontravam fora do GT, o que tem se dado até a atualidade, o que podemos observar em campo, bem como a partir das entrevistas realizadas.

O fato de o GT ter em sua composição um representativo número de servidores do Estado que também são reconhecidos como militantes da "causa negra" (não necessariamente vinculados de forma direta ao movimento negro do Paraná) teve reflexos na forma específica como foram realizados os trabalhos empreendidos pelo grupo na comunidade, no sucesso de ações empreendidas no local e na forma de organização comunitária instituída a partir do reconhecimento.

Um caso emblemático nesse sentido, me foi relatado por um pesquisador⁶³ que chegou em João Surá no ano de 2005, o qual, apesar de negro, não tinha vínculos diretos com o movimento negro e nem pertencia ao quadro de servidores do Estado à época. Segundo ele, ao chegar à comunidade, a qual ainda desconhecia, foi recebido por uma liderança local que o interrogou a respeito de suas intenções para com o grupo e sobre quanto ele pagaria para ter acesso às informações das quais necessitava para a realização de sua pesquisa. A forma como foi recebido, naquele momento, causou espanto ao referido pesquisador, quem não esperava por uma abordagem inicial tão dura e direta como aquela. No desenrolar da conversa, relata o pesquisador, a liderança em questão lhe confidenciou que ao interrogar-lhe estava seguindo recomendações de um membro do GT, que também pertencia ao movimento negro.

Outra situação significativa nesse sentido me foi relatada por este mesmo pesquisador junto de uma servidora do Estado⁶⁴ que atuou junto ao GT Clóvis Moura à época. De acordo com eles, pesquisadores que buscavam realizar trabalhos nas comunidades quilombolas durante o período de atuação do GT acabavam sendo "aconselhados" pelo ou recebendo "recados" do coordenador do grupo, que também pertencia ao movimento negro, quem lhes teria advertido que seus "nomes" estariam sendo colocados por ele aos "pés do santo"⁶⁵, denotando certa vigilância a que estes estariam sendo submetidos na realização de seus trabalhos. Segundo informou a servidora em questão, o mesmo aplicava-se para os integrantes do próprio grupo.

Percebe-se assim como o perfil militante aflorava-se no interior deste grupo de servidores do Estado, se colocando, muitas vezes, acima do papel de técnicos que estes

63 Entrevista realizada em dezembro de 2018.

64 Entrevista realizada em dezembro de 2018.

65 O coordenador do GT era praticante do Candomblé, religião de matriz africana à qual pertencia o mencionado "santo".

desempenhavam no trabalho de identificação das comunidades, que se refletia em certo monopólio do lugar de enunciação da "causa quilombola", como componente da "causa negra". Este lugar ocupado pelos agentes do Estado em questão, enquanto militantes da "causa negra", se conflitava com o lugar ocupado pelos pesquisadores, como explicitado nos casos relatados acima, acerca do que encontramos correlações com o observado por Anjos (2005) a partir de sua análise sobre o início dos trabalhos de identificação de comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul. Segundo o autor:

Os militantes do movimento negro tendem a legitimar o assalto ao monopólio da fala pública em nome de uma outra modalidade de sensibilidade social, “mais à flor da pele”, construída na edificação de narrativas biográficas alicerçadas na lógica do ressentimento e, sobretudo, num antiintelectualismo tanto mais agressivo quanto maior a condição de dominado, não apenas no espaço acadêmico, mas, sobretudo, nesse espaço de mediação em que posições acadêmicas podem ser reconvertidas em formas de capital político. (ANJOS, 2005, p. 103).

Esse "cuidado" acentuado que aqueles servidores militantes tinham em relação com o desenvolvimento de outras pesquisas na comunidade, oriundas da academia, apresentam reflexos até a atualidade em João Surá, onde pesquisadores em geral recebem um tratamento específico e sofrem uma sondagem por parte de membros da comunidade, com vistas a identificarem os reais motivos que os levam até o local bem como os possíveis desdobramentos que suas pesquisas podem acarretar para a comunidade. Neste novo espaço de relações, instituído com o processo de identificação da comunidade enquanto remanescente de quilombo, se promove o encontro entre sujeitos com trajetórias distintas que podem divergir. Ainda assim, em conjunto, a atuação destes diferentes sujeitos se congrega na consecução de ações por uma causa comum, neste caso a "quilombola". De acordo com Anjos (2005):

Num primeiro momento, há uma sobreposição de textos culturais que estão sendo negociados, reinterpretados e reelaborados à medida que a problemática evolui na comunidade. Para os mediadores externos oriundos do movimento negro, está em jogo um processo de construção de uma problemática política segundo um modelo de estruturação corporativa de interesses e de patrimonialização de emblemas culturais. Para as lideranças locais, trata-se de um novo espaço para reconversão de relações de forças previamente existentes. A consolidação desse espaço de mediação tende a colocar em concorrência ou em associação (inclusive num único ator social) esses quatro tipos de trajetórias: lideranças locais, militantes não-profissionais, profissionais da política e acadêmicos. (ANJOS, 2005, p. 106).

É relevante mencionar que na região do Vale do Ribeira, entre a década de 1990 e meados de 2000, a atuação do Estado no processo de identificação e reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo, abordado no Capítulo IV, também contou com a realização de trabalhos por equipes que contavam com indivíduos que possuíam uma trajetória

militante, conforma aponta Gotlib (2016). Para a autora, as relações estabelecidas entre estes servidores militantes e lideranças comunitárias contribuiu para o fortalecimento de projetos políticos destinados a estas comunidades, bem como para a introdução de novas demandas no Estado e para o reconhecimento de direitos destes grupos.

Nesse sentido, cabe enfatizar que o GT Clóvis Moura se constituiu como um importante mediador entre a comunidade e o Estado, tendo contribuído para o acesso da comunidade a uma série de direitos e políticas públicas acessados pelo quilombo. De acordo com Cruz (2012), o GT Clóvis Moura se configurou como "uma voz autorizada", que representava as demandas das comunidades quilombolas dentro das secretarias estaduais, com as quais desenvolveu um trabalho de articulação para a consecução de ações especificamente direcionadas a estes grupos. O trabalho do GT Clóvis Moura foi encerrado, concomitantemente ao final da gestão de Roberto Requião no governo do estado do Paraná, mas, as ações por meio dele promovidas na comunidade deixaram marcas que se refletem tanto em conquistas obtidas quanto nas relações sociais estabelecidas naquele período.

5.2 OS PESQUISADORES, AS ONGS E OS PROJETOS

Depois do trabalho desenvolvido pelo GT, a comunidade de João Surá, então auto reconhecida como remanescente de quilombo e certificada enquanto tal pela FCP, por meio de alguns de seus representantes, deu entrada junto ao Incra ao processo de regularização fundiária de suas terras. Diante da abertura do referido processo, deu-se início à constituição da equipe de pesquisadores que veio a realizar os estudos antropológicos que compuseram o RTID da comunidade, o qual foi elaborado através do Departamento de Antropologia e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR, em parceria com o INCRA, tendo sido concluído em 2007. (FERNANDES, 2007).

Assim como os integrantes do GT Clóvis Moura, as demais pessoas que atuaram na comunidade naquele período são recordadas por moradores locais como compondo uma categoria ampla de "pesquisadores", como enuncia João Martinho:

Veja, uma outra política, que deu o caminho da origem da comunidade, que era quilombo. E daí, foi desse lado aí, e começou a vir os pesquisadores pesquisar, vieram aqui em casa... Chegaram na comunidade. Daí chegou um primeiro rapaz, o Marcelo, ele era técnico da agricultura, fazia parte do trabalho da assistência técnica de Adrianópolis. Daí ele começou a trazer o pessoal, com o carro da prefeitura, e vai daqui, vai dali, e continuou assim né as pesquisas, pesquisando a cultura da comunidade.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

Além dos integrantes do GT, a comunidade recebeu vários outros pesquisadores, como membros da equipe responsável por elaborar o RTID, a equipe que elaborou junto da comunidade a Cartografia Social de João Surá e pessoas que desenvolveram suas pesquisas de graduação e pós-graduação no local.

O Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, coordenado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida e pela professora Rosa Acevedo Marin, foi executado em João Surá entre os anos de 2007 e 2009, ano em que foi publicado o material resultante das pesquisas e oficinas realizadas por meio dele. O projeto contou com o apoio institucional do ITCG, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), da Associação dos remanescentes de Quilombo do Bairro João Surá e do GT Clóvis Moura. Na equipe de pesquisa e de apoio técnico do projeto encontravam-se também alguns servidores que haviam participado do GT Clóvis Moura. (PROJETO..., 2009).

Além dos trabalhos realizados pelo GT, pela equipe que elaborou o RTID e pelo grupo que coordenou as atividades da Cartografia Social, outras atividades foram realizadas em João Surá nesse período, principalmente promovidas por meio da execução de projetos de extensão universitária e projetos executados por ONGs.

Um dos primeiros projetos de extensão universitária executados em João Surá foi realizado entre os anos de 2006 e 2007, pela UFPR, no âmbito do "Estágio Nacional de Extensão em Comunidades" (ENEC), que contou com a participação de estudantes de graduação provenientes de várias áreas de formação (CAMBUY, 2011). Em conjunto, entre os anos de 2006 e 2008 foi executado o projeto "Direito à terra e comunidades quilombolas no Paraná", pela UFPR. Em 2007, também foi realizado na comunidade atividades de vivências universitárias no âmbito do Projeto "Ver/Sus: Extensão" (CAMBUY, 2011). Entre 2007 e 2009 foi realizado o projeto "Implementação de alternativas para criação e consolidação da economia solidária do remanescente de quilombo João Surá - Adrianópolis/PR", pela ONG Instituto Agroecológico em parceria com a UFPR (FIDELIS, 2009). Entre 2009 e 2010 foi executado o projeto "Levantamento, mapeamento e registro das danças de São Gonçalo nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira paranaense", também pela UFPR. Também em 2009, a ONG Soylocoporti, em convênio com a UFPR, executou o projeto de extensão "Sustentabilidade na comunidade quilombola de João Surá", financiado pela Fundação Araucária (SOYLOCOPORTI, 2009).

O primeiro projeto de que Antônio Carlos e João Martinho se recordam de terem participado representando a comunidade foi o "Projeto Iguatu: redesenhando a gestão dos recursos hídricos na agricultura familiar do Paraná através da agroecologia", proposto pela Associação para o Desenvolvimento da Agroecologia (AOPA) e executado em parceria com outras organizações⁶⁶ entre os anos de 2005 e 2009 (CENTRO ECOLÓGICO, 2009). Ainda em 2005, Antônio Carlos realizou um curso de agentes multiplicadores por intermédio deste projeto, enquanto que, em anos seguintes, João Martinho participou de cursos de formação na área de agroecologia, realizados em diferentes municípios do Vale do Ribeira, dos quais outras pessoas da comunidade também participaram, segundo João nos informou.

Em 2008 foi realizado na comunidade o projeto "Inclusão digital e cultura no quilombo de João Surá", promovido pela ONG Soylocoporti, o qual teve financiamento da Eletrosul (SOYLOCOPORTI, 2009). Em 2007 foi realizado o projeto "Arrumando o terreno", proposto pela associação da comunidade (IDESC, 2007), desenvolvido no âmbito do Projeto Vale do Ribeira Sustentável/Agenda XXI, que contou com a parceria de alguns agentes externos que teriam participado de outras ações promovidas em João Surá em anos anteriores. Em 2009 a ONG Rede de Mulheres Negras promoveu ações na comunidade no âmbito do Projeto "Quilombolas saudáveis" (CAMBUY, 2011), além de ter contado com a participação de mulheres da comunidade em várias outras ações realizadas em Curitiba, conforme nos informaram algumas delas.

Dessas ações também resultaram várias produções audiovisuais sobre João Surá, como: "Quilombolas de João Surá – 200 anos" (SOYLOCOPORTI, 2008); "Terra, fé e cidadania na comunidade quilombola de João Surá" (SOYLOCOPORTI, 2009); "Negros do Paraná: a força de uma história" (TV PARANÁ EDUCATIVA, 2009); "Ofícios: Clarinda, a farinheira" (TV PAULO FREIRE, 2011); "Por dentro da escola – tradição de São Gonçalo e Santo Antônio" (TV PAULO FREIRE, 2011); "Quilombolas das lauráceas: difusão do patrimônio cultural do Vale do Ribeira paranaense" (MOSCAL & KAMINSKI, 2011).

Grande parte dos integrantes das equipes executoras destes projetos, bem como da produção audiovisual realizada na comunidade, haviam participado da execução de projetos anteriores. Este é o caso da ONG Soylocoporti, constituída, dentre outros, por alguns dos antigos estudantes extensionistas que participaram do projeto de extensão do ENEC em 2006.

66 Cooperativa Central de Reforma Agrária no Paraná (CCA-PR), a Associação dos Agricultores Agroflorestais da Barra do Turvo (Cooperafloresta), a Federação dos Agricultores Familiares da Região Sul (Fetraf-Sul/CUT), a UFPR e a Embrapa Florestas (CENTRO ECOLÓGICO, 2009).

Até o ano de 2005 não se tem registros da realização de pesquisas especificamente em João Surá, quadro que mudou radicalmente a partir da chegada de agentes externos na comunidade. É notável como a maior parte das pesquisas acadêmicas realizadas no local foram feitas por pesquisadores que atuaram junto a projetos em João Surá antes e/ou depois da sua pesquisa (QUADRO 1).

QUADRO 1 – PESQUISAS REALIZADAS EM JOÃO SURÁ

Ano	Curso (G/E/M/D)	Autor/a	Título	Curso/ Programa	Relações anteriores
2006	G	Andréia Oliveira Sancho Cambuy	Perfil alimentar da comunidade quilombola João Surá: um estudo etnográfico	Nutrição/ UFPR	ENEC (2006-2007)
2006	E	Lourival de Moraes Fidelis	Agricultura quilombola e suas interfaces com a agroecologia: história e tradições ligadas à agricultura tradicional do quilombo João Surá	PGAPV/ UFPR	
2009	G	Ariane Cristina Ferreira de Souza	Políticas públicas de segurança alimentar e nutricional da população negra: um resgate da cultura alimentar em comunidades quilombolas	Nutrição/ UFPR	
2009	M	Andressa Lewandowski	Agentes e agências: o processo de construção do Paraná Negro	PPGAS/ UFPR	RTID (2006-2007)
2009	M	Paulo Renato Araújo dias	Instrumentos, técnicas e visões de mundo na comunidade quilombola de João Surá: alteridade como reserva de possibilidades	PPGTE/ UFPR	
2011	M	Andréia Oliveira Sancho Cambuy	Comidoria em João Surá: o sistema alimentar como um fato social total	PPGAS/ UFPR	ENEC (2006-2007)
2011	M	Lourival de Moraes Fidelis	Agricultura tradicional e agroecologia na comunidade quilombola João Surá no município de Adrianópolis-PR	PPGEA/ Unicamp	Projeto Nova Cartografia Social (2007-2009); Instituto Agroecológico
2012	M	Cassius Marcelus Cruz	Trajetórias, lugares e encruzilhadas na construção da política de educação escolar quilombola no Paraná no início do III milênio	PPGE/ UFPR	GT Clóvis Moura; SEED – Educação do Campo
2013	D	Carla Holanda da Silva	Quilombolas paranaense contemporâneos: uma identidade agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira Paranaense	PPGEO/ UFPR	
2014	D	Antônio Ferreira	O currículo em escolas quilombolas do Paraná: a possibilidade de um modo de ser, ver e dialogar com o mundo	PPG Educação PUC-SP	
2015	D	Lourival de Moraes Fidelis	Família, trabalho e terra: sementes da autonomia na agricultura familiar em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira Paranaense	PPGEA/ Unicamp	Projeto Nova Cartografia Social

					(2007-2009); Instituto Agroecológico
2017	M	Jandaíra dos Santos Moscal	Conflitualidades territoriais no Vale do Ribeira paranaense: o Parque Estadual das Lauráceas e os quilombos do entorno	PPGG/UEPG	Projeto Instituto Agroecológico
2017	G	Fabiane Moreira da Silva	Educação insubmissa: Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos	Pedagogia/UFPR	
2018	D	Gilson Walmor Dahmer	Diálogo de saberes etnopedológicos multiculturais entre agricultores tradicionais do Vale do Ribeira – Adrianópolis/PR	PG Solos/UFPR	

Legenda: G: Graduação; E: Especialização; M: Mestrado; D: Doutorado; PGAV: Programa de Pós-Graduação em Agronomia/Produção Vegetal; PPAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social; PPGTE: Programa de Pós-Graduação em Tecnologia; UTFPR: Universidade Tecnológica Federal do Paraná; PUC-SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; PPGA: Programa de Pós Graduação em Engenharia Agrícola; Unicamp: Universidade Estadual de Campinas; PPGE: Programa de Pós-Graduação em Educação; PPGE: Programa de Pós-Graduação em Geografia; PPGG: Programa de Pós-Graduação em Geografia; UEPG: Universidade Estadual de Ponta Grossa; PG Solos: Programa de Pós-Graduação em Ciência do Solo.

Fonte: Elaborado pela autora, com base em dados de Cambuy (2006; 2011), Fidelis (2006; 2011; 2015), Lewandowski (2009), Cruz (2012), Silva (2013), Moscal (2017), Moreira da Silva (2017) e Dahmer (2018).

Muitos/as dos/as pesquisadores/as que realizaram estudos no quilombo também acabaram se tornando parceiros, que colaboraram e/ou ainda colaboram em diversas situações em que representantes da comunidade solicitam apoio, principalmente relacionadas à realização de mediações entre a comunidade e órgãos e instituições do Estado.

Desse modo, a partir da atuação do GT Clóvis Moura em João Surá, evidencia-se como se deu o início de um processo de estabelecimento de novas relações entre a comunidade e agentes externos, que incluíram, além dos integrantes do GT, também militantes do movimento negro, pesquisadores, universitários, membros de ONGs e outros agentes do Estado, ampliando assim as suas redes de relações, principalmente no estado do Paraná. É relevante notar como, para além de relações temporárias estabelecidas entre a comunidade e estes agentes durante o período de realização de seus trabalhos no local, em muitos casos, estas relações se estenderam no tempo, denotando a constituição de vínculos mais duradouros entre agentes externos e a comunidade.

A partir da atuação do GT e da elaboração do laudo antropológico de João Surá, especialmente, se processa uma redefinição dos problemas sociais vivenciados pela comunidade, os quais passam a ser reelaborados a partir de uma construção discursiva de novos argumentos que vão contribuir para a instituição de um novo estado de lutas (ANJOS, 2005). Desse modo, a atuação de agentes externos no local, assim como as relações estabelecidas entre

estes e a comunidade, vai promover em João Surá uma nova leitura de sua própria trajetória histórica e, em conjunto, dos problemas sociais historicamente vivenciados por ela, o que favorece a constituição de um ambiente favorável à instituição de novos processos de organização e ação coletiva.

5.3 MUDANÇAS NA ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA

O processo de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo vivenciado por João Surá, no contexto das novas relações estabelecidas entre a comunidade e agentes externos, implicou no desenvolvimento de uma nova forma de organização social interna, de caráter formal representada pela associação que foi criada nesse processo. Em conjunto, emergem então novas práticas de organização comunitária, que incluem aspectos operacionais da associação e a instituição de uma nova forma de liderança. Cabe mencionar que, além da associação, outras organizações das quais João Surá faz parte também foram criadas a partir desse contexto, o que será objeto de análise do próximo capítulo.

5.3.1 A publicização de expressões de desrespeito

Um dos desdobramentos do processo de reconhecimento, que também se relacionou com o processo de formalização ocorrido na organização social local, foi a publicização de expressões de desrespeito vivenciadas pela comunidade ao longo do tempo e que encontraram nesse contexto um ambiente oportuno para serem denunciadas.

No Capítulo III foi possível perceber como, ao menos desde a década de 1970, a comunidade vivenciou uma série de experiências que implicaram em mudanças significativas para a vida local, que se deram, sobretudo, a partir da atuação do Estado com os projetos de regularização e reordenamento fundiários, promovidos pelo Incra e pelo ITC e dos consequentes desdobramentos disso com a instalação de empreendimentos externos no território. Essas experiências resultaram em um conjunto de danos materiais e simbólicos à comunidade, que se expressaram na compressão territorial e na desestabilização de relações sociais locais. Um dos fatores que contribuiu para esse contexto foi a conjuntura política nacional, à época regida por um governo militar.

Os danos sentidos pela comunidade naquele período vão acabar encontrando um ambiente propício para a formalização de denúncias a partir do início do processo de reconhecimento quilombola. Foi quando, percebendo-se amparados legal e institucionalmente,

tanto pelos direitos a que tinham e que vieram a tomar conhecimento quanto, relacionado ao anterior, pela atuação do conjunto de agentes externos que passaram a desenvolver atividades junto à comunidade. Ou seja, a atuação destes agentes no local provocou reflexões sobre o contexto histórico de violências sofridas pela comunidade que a possibilitaram efetivar denúncias que datavam, muitas vezes, de décadas atrás, o que em contextos anteriores não foi possível.

Vejamos abaixo, como exemplo, o relato de indignação que fundamentou uma das primeiras denúncias formalizadas da comunidade, realizada por uma liderança comunitária local a respeito dos danos causados e das intimidações e ameaças sofridas pela comunidade por parte de um fazendeiro que se estabeleceu na região:

Eu, Clarinda Andrade de Matos, gostaria de relatar a minha indignação em relação ao fazendeiro João Maria Leal. Ele vem nos causando muitos problemas pra mim e pra minha família. (...). Seus animais começaram a invadir nossas plantações, nos causando muitos prejuízos. Roças de arroz, feijão, milho, amendoim, batata, ramas, meias e hortas, além das roças, nossos paióis de guardar mantimentos, lugar onde preparávamos nossas refeições e tráfico de fazer farinha também foram destruídos. Não ocorreram apenas uma vez mas sim várias vezes, conosco e com nossos vizinhos (...). Chegou a vir muitas vezes até minha casa, entrou em minha cozinha, nos agrediu em palavras, chegou até a nos ameaçar. Disse que muito cachorro de quilombola ia morrer, e não queria saber de quilombolas passando por seu terreno, que esse barulho do governo não ia dar em nada e que a terra nunca sairá para nós. Para evitar conflitos, estamos a um bom tempo sem trabalhar em nossa terra, pois foram muitos desgostosos, além do mais, para chegar até lá temos que passar no meio do terreno dele! (...). Além de sairmos perdendo com o prejuízo e nos mantermos longe de conflitos, o "cara" teve a audácia de invadir a porta da casa (cozinha) de minha mãe, bêbado, gritando alto com ela e com minhas sobrinhas, perguntando pelos meus irmãos. (...). Ele saiu do terreiro de minha mãe e veio em direção a minha casa, com uma assoiteira nas mãos (montado a cavalo) gritando comigo, me xingando, meu marido interveio, me defendendo, ele retrucou e disse que ia embora e mais tarde ele voltava... Aí então eu liguei para Secretaria do Clóvis Moura, pois eu fiquei com medo, pois não é da primeira vez que ele faz isso, ele sempre vai embora e volta armado... Houve boatos que ele estava bravo nos bares vizinhos, protestando contra o movimento quilombola, por causa do Incra que estava trabalhando na comunidade. Espero que meu relato chegue a resultar providências e que esse conflito chegue ao fim.

(Denúncia realizada por Clarinda de Andrade Matos, 45, em 2006, disponível no arquivo do GTCM).

A denúncia acima relatada teve o auxílio de colaboradores, como integrantes do GT Clóvis Moura, citado no relato de Dona Clarinda. Esta denúncia foi encaminhada ao Ministério Público Estadual do Paraná no ano de 2006, e resultou, dentre outras coisas, no impedimento legal do acesso à sede da comunidade por parte do fazendeiro em questão. Este, por sua vez, logo acabou vendendo suas terras e deixando a região. Nesse contexto de publicização, formalização e judicialização de casos de violência sofridos pela comunidade ocorreram outras

tantas denúncias, direcionadas principalmente à ação de fazendeiros, de madeireiras e até mesmo de agentes do Estado no território quilombola.

Outro exemplo de denúncia que foi formalizada pela comunidade pode ser verificado no Boletim de Ocorrência abaixo transcrito:

Polícia Militar do Paraná
Estado Maior da PM
Comunicação Social
Relatório – comunidade de Adrianópolis
Comunidade de João Surá

Na data de 27 Set de 2006 este Oficial deslocara juntamente com uma equipe da 2 Seção e dois PM da ROTAM do 17 BPM para o município de Adrianópolis, chegando ao local por volta das 12:00h, deslocando para a comunidade de João Surá, distante aproximadamente 45 Km da região urbana, às margens do rio Ribeira.

Em contato com o líder comunitário Sr. Antonio Carlos, este nos recebeu demonstrando o funcionamento administrativo da comunidade e repassara as questões que adiante se seguem:

1. Existe uma constante insistência de fazendeiros em pressionar os remanescentes de Quilombos para a venda das terras;
2. Verificamos que houve uma demarcação clandestina para o plantio de pinus nas terras da mãe do Sr. Antônio;
3. Fomos informados que houve proposta de aquisição de propriedade Quilombola por integrantes do IAP, contudo não fora fornecida a identidade;
4. Confirmou-se a existência de assédio e abuso sexual no interior da comunidade, mas que devido ao curto tempo ficou estipulado para melhor coleta de dados num próximo contato.

(Boletim de Ocorrência registrado pela Polícia Militar do Estado do Paraná, em 2006, disponível no acervo do GTCM).

Aos poucos, as denúncias realizadas pela comunidade foram adquirindo visibilidade pública, tendo sido inclusive incorporadas em documentos que fundamentam o processo de reconhecimento sob a incumbência do Incra e algumas até publicadas no material produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social. Segue abaixo um exemplo das denúncias contidas neste material:

Esta faixa de terra que a comunidade vivia. Antes das terras serem invadidas. Uns trinta anos atrás, com tudo que as estradas eram ruins, aqui saiam caminhões carregados de feijão, porco, um monte de coisas. E nos últimos anos..., com a deixada..., que houve invasão dos fazendeiros. Eu digo invasão, porque comprava as terras barata com os problemas... da prefeitura ter abandonado nossas estradas. Ter deixado nossa situação precária aqui. E isto tem que ser registrado de qualquer forma, porque foi um abandono que fizeram com..., afinal de contas, não só com nós, com todas as comunidades. E nós sofremos com nossas condições de abandono. O que aconteceu? As terras foi automaticamente..., não automaticamente.... Quer dizer, houve uma estratégia de entrada de fazendeiro. Que eles compravam uma terra vizinha e soltavam o gado nas plantações da terra do proprietário vizinho [quilombola]. E no qual os proprietários não tinham mais condições de manter suas plantações.

(Entrevista com Antônio Pereira, 42, realizada pelo PROJETO..., 2009).

No ano de 2006 o GT Clóvis Moura organizou uma atividade na comunidade que alcançou grande repercussão, intitulada "Ação pública para as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira", que teve a participação de mais de mil pessoas, dentre elas membros de outras comunidades quilombolas da região, representantes de secretarias do Estado e de vários outros órgãos públicos, sendo recordada pela comunidade como o maior evento já realizado no quilombo. Esse evento propiciou o estabelecimento e o adensamento de relações entre a comunidade, outras comunidades quilombolas do Paraná e representantes do poder público (como de Secretarias de Estado do Paraná e da SEPPIR, por exemplo). Além disso, nessa atividade, uma série de denúncias e reivindicações foram proferidas por membros da comunidade, das quais algumas foram encaminhadas a órgãos públicos competentes, conforme apontado por Cruz (2012):

Durante o referido evento, após o término do discurso dos secretários de Estado presentes na ocasião, lideranças das comunidades quilombolas solicitaram aos mesmos que permanecessem no palco que havia sido montado para o evento, e cada liderança, além de explicitar a situação do atendimento de serviços públicos na sua comunidade, apresentou uma lista de reivindicações, que incluíam demandas relativas à educação, saúde, saneamento, segurança, condições viárias, preservação do meio ambiente e produção. Essas demandas, posteriormente sistematizadas (...) foram encaminhadas pelo GTCM a cada secretaria estadual. (CRUZ, 2012, p. 82).

Esse caldo de indignação que foi visibilizado nesse período no contexto do processo de reconhecimento da comunidade levou também à realização de uma audiência pública em João Surá, no ano de 2008, promovida pelo Ministério Público do Estado do Paraná, na qual foram feitas várias denúncias, contando com a participação de representantes de outras comunidades quilombolas, diversos agentes do Estado, pesquisadores e professores (FIDELIS, 2009).

Durante todo esse período que transcorreu desde o início dos conflitos relatados até o momento em que se consumam as denúncias dos fatos ocorridos, estas situações encontravam lugar predominantemente no discurso oculto proferido pelos membros do grupo entre si e com algum ou outro agente externo que "passava" por João Surá, ou seja, tais situações não tinham visibilidade e tampouco chegaram a ser judicializadas. Nesse sentido, Scott (1990) afirma que:

El valor necesario para expresar total o parcialmente un discurso durante mucho tiempo reprimido es un asunto muy específico que depende, en gran medida, del temperamento, de la cólera y de la valentía del individuo. Sin embargo, hay circunstancias históricas en las cuales de pronto se reduce el peligro, de tal manera que aquellos que hasta entonces se resistían a hablar se sienten estimulados a hacerlo. (SCOTT, 1990, pp. 247-248).

Quando teve início o processo de reconhecimento, inserida em um contexto de maior segurança jurídica e envolvida em uma trama de relações pessoais e institucionais que lhe assegurava, a comunidade promove uma passagem de um discurso oculto a um discurso público (SCOTT, 1990), que tem sua expressão máxima na consumação de denúncias na esfera jurídica, como, por exemplo, aquelas que foram feitas ao Ministério Público. A publicização das expressões de desrespeito vivenciadas ao longo do tempo, nesse caso, se configurou também como uma forma de resistência empreendida pela comunidade.

Juntamente com a publicização das denúncias, a realização de pesquisas na comunidade, que se seguiram a partir de 2005, acabaram contribuindo de modo positivo para a visibilidade da comunidade e dos conflitos sociais por ela enfrentados, o que, por sua vez, em alguma medida, também colaborou para o processo de reconhecimento e de fortalecimento da luta e organização social do grupo.

Conforme já apontamos no Capítulo IV, para o caso da constituição da organização das comunidades do Vale do Ribeira, o sentimento de desrespeito a partir de experiências de conflitos sociais, quando compartilhado intersubjetivamente pelos sujeitos de um mesmo grupo, possibilitam a emergência de um processo de luta por reconhecimento, de acordo com a concepção de Honneth (2003). Por esta perspectiva, compreendemos também, neste caso, que a percepção dos membros da comunidade sobre o histórico de experiências de desrespeito vivenciado pelo grupo contribuiu para o processo de auto reconhecimento deste enquanto comunidade remanescente de quilombo e enquanto sujeito político, o que favoreceu a emergência de uma nova perspectiva de ação dada a partir da identidade quilombola assumida.

5.3.2 A organização social da comunidade a partir do reconhecimento quilombola

Já no início das atividades do GT Clóvis Moura em João Surá algumas mudanças foram se processando, as quais intensificaram-se até o encerramento de suas atividades, pois a comunidade passava a ter que lidar com situações inéditas, como a recepção de um grande número de agentes externos (integrantes do GT, servidores da SEED, universitários, pesquisadores, dentre outros) e a frequente realização de reuniões com estes. A visita destes agentes na comunidade demandava uma estrutura para alojamento e para a realização de reuniões. Nesse sentido, com o auxílio de integrantes do GT, a comunidade formalizou um termo de comodato com o IAP, que cedeu temporariamente a casa que possui na sede da comunidade para ser utilizada como alojamento, uma vez que, até aquele momento, famílias

locais tinham que acolher em suas próprias casas os agentes externos que visitavam a comunidade. Além disso, membros da comunidade se organizaram para construir uma estrutura física que permitisse acolher o grande número de pessoas que participava das reuniões realizadas, como nos informou João Martinho:

Aí vai, vai, aquele barraco da minha irmã, lá da Clarinda, que a gente fez, a gente fez proposta pra eles pra fazer aquele barraco pra acolher o povo. Aqui não tinha nenhum lugar pra acolher o povo. (...). Que não tinha lugar pro povo, né, fazer uma reunião... Era muita gente. (...). Eu falei: Tem que fazer o lugar de vocês, pra vocês receberem, ter condições de fazer um almoço, pra receber o pessoal. (...). Aí ficou, e a gente viu que aquele ali não era suficiente, a gente um dia pegou e fez aquele de cima também.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

A estrutura do barracão existente na comunidade, que acabou se configurando como centro comunitário onde atualmente são realizadas as festas locais e demais atividades que envolvem um grande número de pessoas, foi construída por conta da demanda por um local adequado para realização das reuniões que ocorriam durante aquele período de atividades intensas na comunidade. Outra estrutura construída nesse contexto foi a Casa da Memória, um espaço que se configura como um tipo de "museu" comunitário, onde são expostos objetos significativos da cultura local, a qual, a qual teria resultado de uma demanda localmente atribuída a membros do GT.

Em 2005 foi criada a Associação dos Remanescentes de Quilombos do Bairro João Surá, oficializada em 2006, contando para isso com o auxílio de integrantes do GT Clóvis Moura⁶⁷. A criação da associação acabou implicando em uma mudança radical nas formas de organização comunitária, se configurando como um marco no processo de formalização de instrumentos de luta da comunidade. Esta mudança é sentida pelos membros do grupo, que remetem o acesso a uma série de políticas públicas, bem como a outros acessos obtidos, à existência e operação da associação.

Nesse sentido, formas de organização comunitárias que se davam predominantemente por meio das relações estabelecidas e mantidas no cotidiano da vida em comunidade, como aquelas relacionadas à religiosidade do grupo, conforme abordamos no Capítulo III, ou ao trabalho coletivo, como ilustrado no Capítulo IV, passam então a conviver com uma nova forma de organização que se institui com a criação da associação, caracterizada por relações de caráter

67 O GT tinha como um de seus objetivos colaborar para a criação de associações nas comunidades quilombolas (ITCG/GTCM, 2008) para que estas pudessem acessar políticas específicas a estes grupos e, principalmente, para que pudessem dar entrada no processo de regularização fundiária e titulação coletiva de suas terras, uma vez que a existência da associação é prerrogativa para tal.

mais formal e pela realização de procedimentos de caráter técnico-burocrático, antes praticamente inexistentes na organização comunitária. Esta formalidade inclusa nas novas práticas de organização se explicita em diversas situações que são promovidas por meio da associação, como, por exemplo, na convocação e realização de reuniões consultivas e deliberativas, na elaboração e assinatura do estatuto social, de ofícios, editais, petições, de atas de reuniões e outros documentos e nas dinâmicas específicas que regem as ações empreendidas por meio desta organização. Verifica-se assim o avanço de uma racionalidade instrumental sobre as formas de organização comunitária que teve como principais mediadores agentes do Estado.

A constituição da associação é compreendida por lideranças locais tanto como uma conquista quanto como um instrumento de luta, que contribui para "encaminhar a luta da comunidade". Na fala de João, percebe-se que, mesmo que nem todos tenham participado com um mesmo grau de envolvimento dos processos que permearam a constituição da associação e das atividades que dela decorreram posteriormente, a "luta" é compreendida como algo coletivo, promovido em benefício de todos, "da comunidade".

Outra questão que aparece em sua fala é em relação às implicações causadas no cotidiano da vida comunitária por conta das novas dinâmicas de organização realizadas através da associação. No caso de João Martinho, que representa a realidade de muitas outras pessoas da comunidade, isso se expressou, por exemplo, em transtornos causados ao seu trabalho na roça em favor de atividades corriqueiras realizadas na associação, ou seja, em benefício da "luta da comunidade". Segundo ele:

A gente se manifestando e lutando, (...) e eu lá dentro, recebendo o pessoal e o pessoal vinha aqui em casa, a gente recebia bem as pessoas. Trabalhava lá no sertão, plantava milho, e trabalhava aqui também, mas muitas vezes eu deixei terra pronta pra plantar, não consegui plantar. (...).
Muita reunião, reunião, reunião... E eu, chegou um ponto que pra nós fazer uma compra, graças a esse pessoal que vinha, os estudantes da faculdade que vinham, daí eles compravam o doce e Irani recebia bolsa família e ninguém sabia da nossa dificuldade.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

Nota-se na fala de João o impacto que a chegada dos agentes externos e da realização de suas atividades na comunidade causaram na vida cotidiana local, principalmente daquelas pessoas que se dispuseram a acolher o "pessoal".

Nesta nova forma de organização comunitária, tanto João Martinho, que foi o primeiro tesoureiro da associação, como Antônio Carlos, o primeiro presidente, acabaram adquirindo um status de liderança local, o que implicou em mudanças profundas em suas vidas e nas suas

rotinas de trabalho, bem como nas relações internas mantidas com as demais pessoas do grupo, as quais, em algumas ocasiões, se refletem em conflitos.

Desse modo, outras formas de lideranças locais, como aquelas que tinham "destaque" no campo religioso, conforme ilustrado no Capítulo III, ou as/os anciãs/ões, que também se caracterizam como um tipo de liderança na comunidade, passam a conviver com esta nova forma de liderança, relacionada à organização comunitária na esfera da formalidade, que se apresenta nas figuras do presidente e, também, do tesoureiro da associação, representando um tipo de liderança política local, que vai representar a comunidade em diferentes espaços de organização, ação, reivindicação e negociação em ambientes externos. Se antes da existência da associação as relações internas do grupo eram pautadas fundamentalmente em laços de parentesco, vizinhança, compadrio e amizade, características da organização comunitária no cotidiano, os novos elementos que se apresentam à organização local vão provocar alterações que, em alguns casos, despertam tensões no interior do grupo.

De acordo com João Martinho, participar da associação

Toma tempo e é voluntário e muitos não reconhecem! Ficam pisando na gente. Aí quando foi o projeto da escola, aí fizeram o abaixo-assinado pra contrariar a escola pra não sair no campo. Pô! O governo já não dá nada pra ninguém, quando dá você tem que abraçar! Um campo faz em qualquer lugar! A gente correu atrás. A gente lutando, lutando, lutando, pra escola né...

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

Para João, a dedicação empenhada em atividades relacionadas à associação e aos projetos nos quais esta teve algum envolvimento não é devidamente reconhecida pelos demais membros do grupo, o que teria lhe provocado certa frustração e o estimulou a distanciar-se da associação, deixando de se envolver de modo intenso nas atividades por ela realizadas⁶⁸.

Alguns conflitos desencadeados no interior do grupo se deram a partir da execução de políticas públicas, como no caso emblemático da construção das novas instalações do Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos.

A escola, desde 2009, encontra-se operando em uma instalação provisória, de madeira, construída em caráter emergencial. No ano de 2011, iniciaram-se as obras para a construção de suas instalações definitivas, que tinham a previsão para serem concluídas no ano de 2013, as quais, contudo, encontram-se paralisadas até o presente momento. A equipe de servidores do governo estadual responsável pela operacionalização do projeto da escola verificou à época, em

⁶⁸ Como veremos adiante, outros fatores também contribuíram para o afastamento de João da associação, principalmente relacionados ao trabalho e a novos conflitos internos que daí derivaram.

conjunto com algumas lideranças da comunidade, que o único local disponível adequado para receber estas instalações seria aquele onde encontrava-se o campo de futebol, localizado na sede do quilombo. Por este motivo, um grupo de pessoas da comunidade se manifestou contrário à construção da escola, o que gerou (e ainda gera) uma série de desentendimentos internos. A escola era uma das mais urgentes reivindicações da comunidade, pois, até 2008, os estudantes locais tinham que se deslocar por até 30 quilômetros até a comunidade vizinha de Porto Novo para cursar as séries finais do ensino Fundamental e o ensino Médio.

No conjunto das mudanças ocorridas em João Surá no contexto do processo de reconhecimento merece destaque a elaboração de um discurso identitário, que foi sendo apropriado pelos membros do grupo, o qual é acionado politicamente em situações de conflitos com outros atores e de reivindicações realizadas em seu nome. São estas mudanças que operam em uma esfera da subjetividade dos indivíduos que, compartilhadas intersubjetivamente, vão ser responsáveis pela tônica que adquire a organização social da comunidade. A elaboração deste discurso conta com o resgate de memórias do grupo acerca de sua constituição, sendo fortemente marcado por elementos compreendidos como constitutivos da cultura local.

A mobilização destes elementos, contudo, só se fez possível mediante o esforço empregado por membros da própria comunidade, que, ao interpretar as informações que recebiam dos agentes externos, se reconheceram enquanto comunidade quilombola e fazem de sua história e de sua cultura instrumentos políticos de "luta". Cabe destacar, nesse contexto, que, ao iniciar o contato com os agentes externos, a comunidade já possuía uma trajetória de "luta", como compreende João Martinho:

Aí a gente começou lá e a gente, em 2006, que montamos a associação, mas só que quando nós começamos a associação a gente já vem... eu venho mais ou menos uns 35 anos lutando pela comunidade! Na política pública!

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

Ainda que ações de caráter mais propriamente político não tenham sido promovidas pela totalidade dos membros do grupo ao longo do tempo, é relevante notar como algumas de suas lideranças o tem feito há décadas, como é o caso de João, como explicitado em sua fala, bem como de Seu Benedito, já apresentado no Capítulo IV, e também de Antônio Carlos, como veremos no próximo capítulo. Além disso, a comunidade já contava com uma organização social fundada em relações de parentesco, vizinhança e amizade que se fazia necessária para a realização de suas atividades coletivas cotidianas, o que se expressa, por exemplo, no trabalho e na religiosidade, de acordo com o que foi explicitado nos dois capítulos anteriores. Ou seja, a

comunidade já dispunha de um certo capital cultural que possibilitou a existência de uma pré-disposição à apropriação de novas práticas de organização, as quais, no entanto, não se consumaram sem dificuldades.

A apropriação destas práticas formais de organização não se deu de maneira mecânica, sendo que, ao passo que a comunidade delas se apropriou o fez de modo a adaptá-las a dinâmicas específicas contidas em suas formas de organização pré-existentes. Durante as reuniões da associação das quais participei pude observar que questões relacionadas à disposição política das famílias no interior do grupo, o que precede a criação da associação, exercem influências tanto sobre as dinâmicas que envolvem a realização das reuniões quanto ao modo específico como são tomados encaminhamentos e promovidas ações por meio desta organização. Estas relações são explicitadas, principalmente, quando são tomadas decisões coletivas, para as quais, em muitos casos, prevalece como critério o interesse particular de uma determinada família em relação àquilo que está em discussão. Uma situação em que estas relações são evidenciadas são as reuniões realizadas anualmente para a definição da concessão de cartas de anuência para as pessoas interessadas em trabalhar na escola, as quais se dão, em geral, sob um clima de elevada tensão entre as famílias, principalmente aquelas que possuem algum/a candidata/o a uma das vagas de trabalho. Além disso, práticas de trabalho coletivo "tradicionalmente" promovidas pela comunidade, como no caso da reunida comunitária, por exemplo, conforme apresentado no Capítulo IV, são utilizadas como meio de realização de algumas ações promovidas pela associação, como, por exemplo, quando são construídos e reformados espaços de uso coletivo (um barracão, um telhado, um banheiro, um trecho da estrada, entre outros).

Assim, ao passo que evidencia-se o avanço de uma racionalidade instrumental sobre formas de organização comunitária, a constituição de uma nova forma de organização, de caráter formal, a instituição de um novo tipo de liderança comunitária e a apropriação de práticas formais na organização, antes estranhas, acabaram se configurando como uma nova expressão de resistência do grupo. Estas práticas, contudo, são incorporadas também em combinações específicas com práticas de organização promovidas no cotidiano da vida comunitária, de modo informal, compondo assim uma forma de organização heterogênea, que mescla novas práticas formais às informais pré-existentes. Isso denota que a própria comunidade reinventa e reelabora suas formas de organização em resposta a novos contextos sociopolíticos com os quais se depara, reinventando a si própria nesse processo de mudanças.

CAPÍTULO VI – A CONSTRUÇÃO DA VISIBILIDADE A PARTIR DO RECONHECIMENTO: A REDE DESDE JOÃO SURÁ

A partir do início do processo de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo, no seio das novas relações que foram sendo tecidas entre João Surá e agentes externos e das mudanças que se processaram na organização comunitária nesse contexto, a comunidade passou a estabelecer relações mais próximas com outras comunidades quilombolas bem como com outros atores, inserindo-se assim em um novo contexto de relações, de organização política e de ações coletivas, passando também a adquirir notória visibilidade no Paraná, tornando-se, em grande medida, uma referência de quilombo neste estado. Desse modo, esse momento inicial do processo de reconhecimento se configurou como um momento importante de uma estrutura de latência da inserção da comunidade em uma nova rede de relações, que, na sequência, vai ser adensada e ampliada atingindo a estrutura da visibilidade.

Esse processo que levou a comunidade à visibilidade contou com a atuação determinante de algumas de suas lideranças, as quais, ainda que portadoras de trajetórias de vida distintas entre si, carregam um acervo de experiências e formação política que contribuiu para o estabelecimento de relações com outras comunidades quilombolas e outros atores que culminou tanto com a criação de novas organizações destas comunidades como para a constituição, a ampliação e o adensamento da rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere.

Nesse sentido, no texto que segue, partindo do contexto apresentado no capítulo anterior e tendo como fios condutores centrais as trajetórias de três lideranças da comunidade, buscamos explicitar, a partir do caso de João Surá, de que maneira se deu ampliação da rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere a partir da "questão quilombola" no estado do Paraná e como se deu o adensamento e a atualização de relações da comunidade com outras comunidades e atores no Vale do Ribeira com os quais já possuía relações, como apresentado no Capítulo IV.

As três lideranças da comunidade que trazemos como referência aqui são: Antônio Carlos (52) e João Martinho (55), filhos de Seu Benedito, e Carla Fernanda (23), neta de Seu Benedito e filha de Antônio Carlos. Com isso, encerramos um percurso pela trajetória de três gerações de uma mesma família, a qual nos permite trilhar parte significativa da trajetória política da própria comunidade. Cabe mencionar que a escolha por estes sujeitos em específico se tratou de um recorte metodológico, uma vez que foge ao alcance deste trabalho abordar todas

as trajetórias de lideranças locais e que estas três, somadas com a de Seu Benedito, nos possibilitam responder aos objetivos propostos pela pesquisa.

6.1 A REDE VISÍVEL DESDE JOÃO SURÁ

6.1.1 Organização quilombola no estado do Paraná

Antônio Carlos se instituiu enquanto liderança política em João Surá, reconhecida como tal pelo grupo, a partir de 2005, principalmente, devido à sua atuação no processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e na criação da associação. Na sequência, o papel de liderança assumido por ele vai se fortalecer e se ampliar, na medida em que passa a desempenhar também o papel de representante da comunidade João Surá em diversos espaços políticos e, ainda, o papel de articulador das comunidades quilombolas no Vale do Ribeira e no estado do Paraná.

Durante o processo de reconhecimento, Antônio contribuiu em várias frentes de trabalho, como no acolhimento das equipes de trabalho do GT Clóvis Moura e da SEED, bem como dos demais pesquisadores, universitários e membros de ONGs que chegaram no local naquele período, na mediação dos diálogos entre os agentes externos e a comunidade, no levantamento de documentos históricos referentes à comunidade, na organização e fundação da associação, dentre outras tantas. Ele foi eleito o primeiro presidente da associação (gestão 2005-2007), tendo assumido novamente o posto em outras duas gestões (2010-2012 e 2013-2016).

Cabe destacar que, nesse contexto, João Martinho também desempenhou relevante papel, tendo atuado na recepção de agentes externos na comunidade, dos quais, muitas vezes, acolhia em sua própria casa, colaborando para a realização de pesquisas no local e na constituição da associação, da qual foi o primeiro tesoureiro, como mencionado no capítulo anterior. Além disso, João atuou em outras frentes de trabalho, relacionadas a esse processo, como na construção do barracão para servir de espaço para a realização de reuniões entre a comunidade e os agentes externos que chegavam.

Dois anos depois de constituída a associação, em 2008, Antônio assumiu a coordenação da filial de Adrianópolis das Cooperativas de Crédito Rural com Interação Solidária (Cresol). Na sequência, junto de outras lideranças de comunidades quilombolas do município, iniciou a organização do Comitê de Associações de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira (Coaquivale), fundada oficialmente em 2009, da qual também foi presidente.

Ele nos explica como se deu o início dessa nova fase de sua vida, marcada por uma atuação mais propriamente política e onde assume um papel de liderança quilombola:

Lene: Como surgiu a Coaquivale?

Antônio Carlos: Depois desse Projeto Iguatu, que participamos, a gente teve uma sequência de formação (...). E aí foi aonde que a gente assumiu a Cresol. Mas a Cresol ela veio na consequência já dessa, da luta aqui do quilombo, que a gente meio que usou como estratégia entrar na Cresol, né, de participar da discussão.

Lene: Em que ano foi isso?

Antônio Carlos: Final de 2008, 2009, por aí, eu assumi a Cresol, e daí que a gente começou a trabalhar a questão da organização das comunidades. De se juntar pra fazer esse processo político das comunidades. Daí, foi na mesma época que aconteceu o projeto lá pela associação de Sete Barras. Só que nós participamos de um outro projeto antes, (...) era de uma organização de Itaperuçu... Que depois fundou o projeto do PAA. Como nós tava no outro projeto, entramos nesse edital, e a associação entrou no processo do edital...

Lene: Em que ano foi a fundação da Coaquivale?

Antônio Carlos: Foi logo que eu assumi a Cresol, foi em final de 2008, acho. É que a gente participou de várias... trabalhamos em várias reuniões! Pra fazer essa articulação da Coaquivale. Pra fundar o projeto do PAA. E a mulher da Emater tava junto, a Tosca tava junto...

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

As associações legalmente constituídas pelas comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombos tornaram-se instâncias legítimas de mediação entre estas comunidades e o Estado, papel que no início do processo de reconhecimento acabava sendo exercido pelo GT Clóvis Moura (LEWANDOWSKI, 2009). A Coaquivale se constituiu então como um espaço de articulação entre as comunidades quilombolas da região, por meio do qual buscava-se promover o diálogo e a busca de soluções junto ao poder público para os problemas por elas enfrentados (SILVA, 2013).

De acordo com informações prestadas por Antônio, a criação da Coaquivale esteve também relacionada a uma demanda destas comunidades para facilitar o acesso de famílias quilombolas ao Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), promovido pelo governo federal.

Em 2009, 20 famílias quilombolas de Adrianópolis começaram a acessar o canal de comercialização do PAA, promovido pelo governo federal. Em 2010, este número subiu para 58 famílias e, em 2012, já somavam 124 famílias, que passaram a comercializar parte do excedente de suas produções de alimentos com destino a atender a demanda de escolas públicas da região. A mediação desta comercialização se deu, em 2009, por meio da Cooperativa de Agricultores Familiares de Cerro Azul (COPAFI), e, a partir de 2010, via a Associação dos Remanescentes de Quilombos do bairro Sete Barras, de Adrianópolis. (CORADIN & SOUZA, 2015).

O acesso de famílias quilombolas de Adrianópolis ao PAA contou com a mediação da Coaquivale, que teve três projetos aprovados no referido programa, entre os anos de 2010 e 2012, por meio da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Bairro Sete Barras. A constituição e atuação deste comitê contou com a colaboração de agentes do Estado, como membros do GT Clóvis Moura e da Emater/PR, e esteve também em estreito diálogo com a prefeitura municipal de Adrianópolis, que apoiou a iniciativa. A criação e atuação da Coaquivale representou um momento de grande relevância para a organização quilombola no município, mas teve curta duração, vindo a encerrar suas atividades em 2013 devido a irregularidades apresentadas em suas prestações de contas.

O processo de reconhecimento e a organização das comunidades quilombolas em associações levou à constituição da Fecoqui, que teve seu estatuto aprovado durante a realização do Encontro sobre Educação Quilombola e Políticas Públicas para Comunidades Remanescentes de Quilombos, realizado pela SEED, em Faxinal do Céu, município de Pinhão, em 2009. É relevante mencionar que a primeira discussão acerca da necessidade de criar uma organização deste tipo surgiu ainda em 2007, durante o I Seminário Paranaense de Saúde e Saneamento para Comunidades Quilombolas, promovido pela ONG Rede de Mulheres Negras, a qual desenvolveu (e ainda desenvolve) trabalhos junto a mulheres quilombolas. (GTCM, 2010).

Antônio Carlos foi o primeiro presidente da Fecoqui, o que denota o nível de inserção política que tinha à época junto às comunidades quilombolas do Paraná. A partir de 2005, enquanto representante da comunidade de João Surá, ou, depois, como representante da Coaquivale, ou, ainda, da Fecoqui, ele começou a participar de vários outros espaços representativos em nível estadual, regional e municipal, como o Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural e Agricultura Familiar (CEDRAF) do Paraná, o Fórum de Desenvolvimento Sustentável do Vale do Ribeira, o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural de Adrianópolis (CMDR), dentre outros. Antônio também passou a participar de uma série de eventos promovidos pelo poder público estadual e federal, em conjunto, muitas vezes, com organizações representativas das comunidades e outras parceiras, onde levava a experiência de João Surá (vista como "bem-sucedida"), bem como as demandas e reivindicações desta e das outras comunidades quilombolas do estado. Além disso, participou também de uma série de reuniões e outros eventos promovidos exclusivamente por estas organizações.

Nesse contexto, destacamos dois eventos relevantes realizados em Adrianópolis, nos quais Antônio teve uma participação significativa. O primeiro trata-se de um dos encontros do

Fórum do Desenvolvimento Sustentável do Vale do Ribeira, realizado em Adrianópolis, em 2009, no qual estiveram presentes representantes do poder público dos municípios da região, da Emater/PR, da Caixa Econômica Federal, do MDA, do Sebrae e do GT Clóvis Moura. Nesse evento, Antônio recebeu das mãos do representante do MDA, Reni Denardi⁶⁹, um carro novo, destinado à associação de João Surá (SANTOS, 2009).

Outro evento marcante na trajetória de Antônio Carlos, significativo também para a comunidade de João Surá, foi a 25ª Romaria da Terra do Paraná, promovida pela CPT, realizada em Adrianópolis, no ano de 2010, que teve como temática "Quilombo: resistência de um povo, território de vida" (CPT, 2010). A Romaria contou com o apoio institucional e logístico do ITCG (GTCM, 2010) e com a colaboração de diversos outros agentes. Esse evento contou com a participação direta de Antônio em sua organização, quem, ao lado de agentes da CPT, ajudou a organizar as comunidades para participarem do evento e a divulgar o mesmo na região do Vale do Ribeira e de Curitiba. Ele chegou a ter seu retrato exposto no cartaz do evento, ao lado de sua irmã e de outras pessoas da comunidade (FIGURA 13). A Romaria teve a presença massiva da comunidade de João Surá, como também de representantes de outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, de outros grupos de camponeses que saíram de diversas regiões do estado, de representantes do poder público local, regional e estadual, de agentes da CPT, dentre outros.

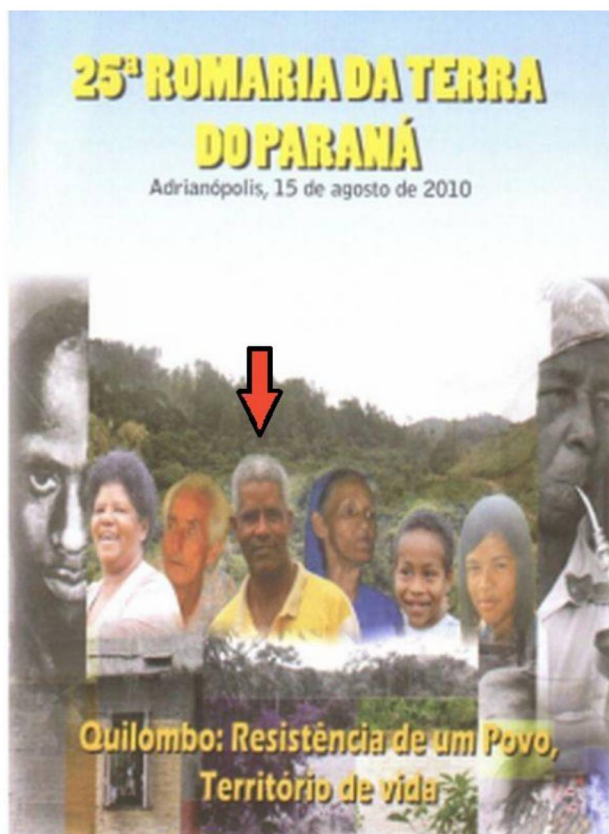
Assim, ao longo de um curto período de tempo, que abarca cerca de 5 anos, entre o início do processo de reconhecimento e os eventos acima mencionados, a comunidade de João Surá teve um salto expressivo de organização e visibilidade, passando a ser representada em diversos espaços de discussão sobre questões relacionadas às demandas e aos direitos das populações quilombolas no estado. Se no início desse processo a comunidade necessitava da mediação do GT Clóvis Moura para conseguir efetuar suas reivindicações junto ao Estado, pouco tempo depois, por meio da representação legítima de sua associação, ela passa a dialogar diretamente com representantes do poder público para tentar acessar políticas públicas e suprir outras necessidades. Tal constatação também foi feita por Lewandowski (2009), que afirma o seguinte:

Mesmo que no início do processo a comunidade tenha concedido ao grupo de trabalho o papel de mediador e também tenha autorizado a interferência do GT, em pouco tempo outras alianças são constituídas e é o próprio presidente da associação dos moradores que assume os espaços para falar em nome da comunidade. Assim, o presidente da associação passa a ter contato direto com setores da administração

69 Reni Denardi esteve presente na primeira reunião realizada em João Surá para discutir o início do processo de reconhecimento da comunidade, em 2004, como mencionado no capítulo anterior.

pública, diminuindo o intermédio do grupo de trabalho e reafirmando a autonomia da comunidade. (LEWANDOWSKI, 2009, p. 87).

FIGURA 13 – CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA 25ª ROMARIA DA TERRA



Fonte: Adaptado de PSOL/Maringá (2010).

Legenda: Apontado com a seta encontra-se Antônio Carlos, ao lado de familiares.

O presidente da associação a que a autora se refere, na época, era Antônio Carlos, quem desempenhou (e ainda desempenha) um papel de grande relevância para a organização da comunidade de João Surá, bem como para a organização quilombola no Vale do Ribeira e no estado do Paraná, de modo geral. Esse processo de organização no qual João Surá se insere acabou se constituindo também enquanto um processo de formação política para as lideranças locais, conforme aponta Antônio Carlos, ao afirmar que a partir da participação de membros da comunidade em ações promovidas pelo Projeto Iguatu, em 2005, eles tiveram uma "sequência de formação", o que é representado, no seu caso, pelo envolvimento em organizações e eventos que se configuraram como espaços de mobilização da "luta" quilombola. É nesse contexto que Antônio, além de liderança comunitária, acaba se constituindo também como um articulador regional das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, principalmente ao lado paranaense, bem como destas comunidades no estado do Paraná.

É relevante notar como nesse processo de organização das comunidades no qual Antônio teve um importante papel vão sendo tecidas novas relações que vão promover uma

ampliação da rede de movimentos sociais em que João Surá se insere. Neste caso, estas novas relações são marcadas fundamentalmente pela questão quilombola e se dão prioritariamente a partir do estado do Paraná. Nesse contexto, destacam-se as relações que vão sendo tecidas entre a comunidade, principalmente por meio de suas lideranças, e outros atores, como entidades do Estado (GT Clóvis Moura, SEED, ITCG, MPPR, etc.), ONGs (Rede de Mulheres Negras, Soylocoporti, Instituto Agroecológico, AOPA) e entidades ligadas à Igreja Católica (CPT), por exemplo, ao longo do processo de organização.

Na ampliação desta rede, à medida em que novas relações vão sendo tecidas, algumas relações mais antigas vão sendo reafirmadas, promovendo um adensamento da rede constituída. É o caso, por exemplo, da colaboração de agentes da SEED, que atuaram junto ao processo de reconhecimento das comunidades quilombolas, na promoção do evento que levou à constituição da Fecoqui, em 2009. De igual maneira, agentes do ITCG, que também contribuíram para o processo de reconhecimento, posteriormente, vão contribuir para a realização de outras ações que envolvem estas comunidades, como a Romaria da Terra, em 2010. Outro caso é o do GT Clóvis Moura, que atuou no processo de reconhecimento das comunidades, quem depois vai colaborar na constituição da Coaquivale e na mediação do acesso das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira ao PAA, participando, inclusive, de eventos como o Fórum de Desenvolvimento Sustentável da região.

Desse modo, verifica-se que estes atores colaboraram tanto na realização de determinadas atividades que envolviam as comunidades quilombolas, como também para o processo de organização destas comunidades no estado, constituindo, junto de outros atores, a ampliação da rede de movimentos sociais a partir do estado do Paraná.

A realização de eventos, como no caso da Romaria da Terra, é assim resultante de articulações estabelecidas entre as comunidades e outros atores localizados, se configurando como mobilizações na esfera pública, por meio da qual busca-se promover a visibilidade do grupo como forma de exercer pressão política no espaço público em relação às suas demandas (SCHERER-WARREN, 2006). Ao passo que estes eventos promovem a visibilidade dos atores envolvidos, eles também se configuram como espaços de ação onde as relações existentes entre estes atores, tecidas na esfera da latência, se tornam visíveis (MELUCCI, 2001; 1999; 1989b).

Nesse sentido, a participação da comunidade de João Surá e/ou de algum(ns) de seus representantes em eventos como os mencionados acima tem contribuído para a visibilidade do grupo, sendo que é a partir desta participação que as relações tecidas entre a comunidade e outros atores emergem à superfície da visibilidade pública, para então retornarem ao tecido da

vida cotidiana, onde são estabelecidas, mantidas ou redefinidas as relações na estrutura da latência.

6.1.2 Organização quilombola no Vale do Ribeira

Concomitante ao processo de organização que ocorria com as comunidades quilombolas do Paraná, a organização das comunidades do Vale do Ribeira, apresentada no Capítulo IV, seguia se fortalecendo. Dentre as ações mediadas por esta organização, especialmente nas figuras do Moab e da Eaacone, encontra-se, de um lado, a conquista que representou o cancelamento do projeto de construção de Tijuco Alto, como já mencionado, e o reconhecimento de várias comunidades enquanto remanescentes de quilombos na região. Entre os anos de 1998 e 2015, 26 comunidades do Vale do Ribeira paulista foram reconhecidas pela Fundação ITESP, das quais 6 obtiveram a titulação de seus territórios (ITESP, 2016). Entre 2004 e 2017, 37 comunidades desta região foram certificadas pela FCP (2018).

A comunidade de João Surá, inserida nesse cenário de fortalecimento da organização das comunidades no Vale do Ribeira, acaba estreitando laços com as comunidades em geral e com os demais atores que compõe a rede de movimentos sociais constituída nesta região, processo sobre o qual trataremos na sequência.

O Moab se caracteriza por se constituir enquanto movimento social de luta contra as barragens, objetivo em torno do qual congrega diversos atores, conforme informado na página da *web* da Eaacone:

O objetivo do MOAB é conscientizar, capacitar, organizar e informar a população do Vale do Ribeira sobre os projetos de barragens. Mostrar que os projetos de construção das Barragens no Rio Ribeira de Iguape, não priorizam a questão social e ambiental, não conterão as enchentes e que há outras alternativas de geração de energia e desenvolvimento para a região.

Hoje, o MOAB congrega centenas de comunidades quilombolas, caiçaras, indígenas e rurais, movimentos populares, igrejas, sindicatos, entidades ambientalistas, entidades jurídicas, políticos, etc.

Desde o início o MOAB vem realizando as seguintes atividades:

- Promover encontros de formação com o objetivo de informar e capacitar lideranças e a população em geral em relação aos projetos de construção de barragens no ri Ribeira de Iguape.
- Promover a troca de experiências com os atingidos por barragens de outras regiões do Brasil.
- Buscar parcerias com Entidades, Grupos, Universidades, Políticos... na luta por "Terra Sim! Barragem Não!".
- Produzir e divulgar materiais que conscientizem a população do Vale sobre os problemas causados com a construção de barragens, em outras regiões do país.
- Estudar a política energética do Brasil.
- Divulgar as alternativas de geração de energia.
- Conhecer os projetos das Barragens no Vale do Ribeira e seus impactos.

- Organizar a população para lutar por "Terra Sim! Barragem Não!".
- Lutar pelo reconhecimento, demarcação, titulação e registro das terras dos Remanescentes de Quilombos.
- Fortalecer a organização das Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira, em defesa de suas terras e contra os projetos de construção de barragens.
- Discutir e buscar projetos de desenvolvimento para as comunidades em parceria com outras entidades. (EAAZONE, 2014 – grifo nosso).

Ainda que de início o Moab tenha se constituído a partir das comunidades negras rurais na região do Vale do Ribeira, com a mediação de agentes ligados à CPT, com o passar do tempo vai incorporando vários outros atores, como comunidades indígenas, caiçaras e camponesas, movimentos sociais, igrejas, sindicatos, ONGs ambientalistas, etc. Desse modo, com o tempo, o Moab passa a constituir-se como uma rede de caráter multi-identitário (SCHERER-WARREN, 2006), ainda que seja composto, em grande medida, por um número expressivo de quilombolas. Além disso, é relevante notar como dentre as atividades promovidas pelo Moab encontra-se a luta pelos territórios quilombolas, de modo especificado.

A Eaacone, por sua vez, que surge nesse contexto de ampliação do escopo de atuação do Moab, atende a uma demanda específica das comunidades quilombolas, a quem dirige o foco de suas ações. De acordo com a organização, a

EAAZONE, é uma entidade juridicamente constituída, sem fins lucrativos, que trabalha para que o artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal, cumpra os requisitos que dizem respeito ao direito à terra dos Remanescentes de Quilombo.

A especificidade da EAAZONE é assessorar as Comunidades para que: auto se identifique como Quilombo; recupere sua história e seus valores culturais; encaminhe a documentação aos órgãos públicos pedindo o reconhecimento e a titulação coletiva de suas terras; forme a Associação que irá gerir o território quilombola; lute por políticas públicas que venham melhorar vida da Comunidade. (EAAZONE, 2014).

A entidade não se constitui enquanto movimento social em si, mas se caracteriza por promover a articulação entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira em torno da questão do direito a seus territórios, se configurando assim como um importante mediador nos processos de organização destas comunidades, tanto internamente, por meio das associações, quanto entre elas em sentido mais amplo. A Eaacone integra o conjunto de atores que compõe o Moab, atuando na luta contra as barragens, mas, prioritariamente, em defesa das comunidades quilombolas e seus territórios, mantendo suas especificidades e independência em relação ao movimento mais amplo.

Compreendemos assim que a Eaacone, enquanto um mediador da organização especificamente direcionada às comunidades, se configura então como um nó central de uma rede regional de comunidades quilombolas no Vale do Ribeira e que, em conjunto com o Moab

e os demais atores que deste fazem parte, compõe a rede de movimentos sociais mais ampla que se constituiu na região em torno da luta contra as barragens e em defesa de territórios tradicionais e camponeses.

Posteriormente ao período abordado no Capítulo IV, a partir do ano 2000, o Moab e a Eaacone, em sequência às suas ações, promoveram importantes atividades relativas à organização e ação coletiva das comunidades no Vale do Ribeira. Nesse contexto, elencamos a seguir três eventos significativos relacionados à atuação do Moab e da Eaacone realizados em Adrianópolis, que contaram com a participação ativa de Antônio Carlos e com o envolvimento da comunidade de João Surá.

No ano de 2007, ocorreu no Vale do Ribeira uma série de audiências públicas para tratar do processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica Tijuco Alto, realizadas nos municípios de Ribeira e Eldorado, no estado de São Paulo, e de Cerro Azul e Adrianópolis, no Paraná (SOS MATA ATLÂNTICA, 2007), nas quais o Moab e a Eaacone desempenharam um papel determinante, informando e mobilizando as comunidades da região a respeito dos impactos que poderiam ser causados com a instalação daquele empreendimento. Em Adrianópolis, a audiência ocorreu no dia 20 de maio daquele ano, na qual, capitaneadas pelo Moab e pela Eaacone, participaram representantes de várias comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, dentre as quais encontrava-se João Surá, além de outros movimentos sociais, ONGs e sindicatos que atuam na região, como o MAB, o ISA, a SOS Mata Atlântica, dentre outros.

Em 2009, no dia 14 de março – este que é considerado pelos movimentos sociais como dia internacional de luta contra as barragens –, o Moab promoveu um ato público contra a construção de barragens no Rio Ribeira de Iguape no município de Adrianópolis (FIGURA 14). A ação reuniu cerca de 1.500 pessoas, que, sob o lema "Terra sim! Barragem não!", marcharam em protesto pelas ruas da cidade, onde encontravam-se representantes de comunidades quilombolas e indígenas da região, dentre elas João Surá, bem como representantes do MAB, do ISA, do CEDEA, da Associação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar de Cerro Azul (ASTRAF), da Cresol, da Central Única dos Trabalhadores (CUT), do Coletivo Educador Lagamar, do Coletivo Jovem de Cananéia, dentre outros. (ISA, 2009).

No dia 23 de maio de 2013 foi realizada em João Surá uma reunião entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira e a Fundação Cultural Palmares, que tinha por objetivo principal a contestação destas comunidades acerca de um parecer emitido pela FCP, no qual ela se posicionou favorável à execução do projeto de instalação da usina hidrelétrica Tijuco Alto, por meio de uma nota técnica emitida por esta fundação. A reunião contou com a mediação da Secretaria de Relações com a Comunidade do estado do Paraná (SERC), tendo

como participantes um representante desta Secretaria, da coordenadora do Programa Brasil Quilombola no Paraná (Clemilda Santiago Neto), representantes de 14 comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, do Moab (que foi responsável pela organização e deslocamento destes representantes até o local), da Eaacone, do MAB/SP, do ISA, da Fecoqui, da FCP, do Incra, da Copel, da COAHPAR, da Sanepar, da Prefeitura de Cerro Azul e da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). (FCP, 2013; AEN, 2013) (FIGURA 15). Como resultado dessa reunião, a FCP emitiu uma nova nota técnica em substituição a anterior, por meio da qual passou então a se posicionar contrária à instalação do referido empreendimento na região.

FIGURA 14 – ATO PÚBLICO CONTRA BARRAGENS NO RIO RIBEIRA – ADRIANÓPOLIS, 2009



Fonte: ISA (2009).

O projeto de construção da Tijuco Alto foi indeferido pelo Ibama em 2016, mas novos projetos de PCHs ameaçam comunidades do Vale do Ribeira. Atualmente o Moab tem realizado ações na região⁷⁰ com o objetivo de informar e mobilizar a população sobre a existência de outros dois processos de licenciamento ambiental de PCHs que se encontram abertos junto ao IBAMA (referentes aos projetos de PCH Itaoca e Sete Barras) (IBAMA, 2018), os quais atingem os municípios de Adrianópolis (PR) e Itaóca (SP), ameaçando de inundação algumas comunidades quilombolas nos dois municípios.

⁷⁰ Em 2017 participei de uma destas ações, onde foi realizada uma reunião de membros do Moab com uma comunidade quilombola de Itaoca, a fim de informá-la sobre a existência do projeto de construção de uma barragem que pode lhe atingir (PCH Itaoca), bem como sobre de que maneira isso pode ocorrer.

FIGURA 15 - REUNIÃO COM A FCP SOBRE POSICIONAMENTO FAVORÁVEL À CONSTRUÇÃO DE BARRAGENS NO RIO RIBEIRA – JOÃO SURÁ, 2013



Fonte: MAB (2013).

O envolvimento de Antônio Carlos, bem como da comunidade de João Surá, nesses eventos denota que, ao passo que esta comunidade atravessava um período de intensificação de sua organização, de visibilidade e de constituição de relações com outros grupos e atores que vem se dando a partir do processo de reconhecimento, ela também continua a manter estreitas relações com as comunidades do lado paulista do Vale do Ribeira e com a organização destas que se dá, principalmente, por meio do Moab e da Eaacone. Ou seja, as relações estabelecidas com estas comunidades e suas organizações ainda na década de 1990, como mencionamos no Capítulo IV, se mantêm, se fortalecem e se ampliam ao longo do tempo.

Após a realização da reunião das comunidades quilombolas com a FCP, que ocorreu em João Surá em 2013, Antônio Carlos recebeu um convite para trabalhar na Eaacone, feito pelas Irmãs Ângela e Sueli, fundadoras da entidade. Inicia-se então uma nova fase na vida de Antônio, bem como da organização da comunidade de João Surá e da própria Eaacone, a qual vai ser marcada pelo maior envolvimento desta comunidade junto a atividades promovidas pela Eaacone e pelo Moab na região do Vale do Ribeira, tanto no Paraná quanto em São Paulo.

Desde o ano de 2014, quando Antônio deu início ao seu trabalho junto à Eaacone, até o presente momento, a sua função tem sido fundamentalmente a de assessorar e articular as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira paranaense. Ele faz visitas constantes a estas comunidades, com o intuito de auxiliá-las, principalmente, na organização e regularização de suas associações. Além disso, ele também é responsável por levar às comunidades informações

que lhes são incumbidas pela Eaacone, a respeito de projetos e políticas públicas e de ações que esta entidade, ou o Moab, estão promovendo e/ou articulando, como reuniões, seminários, audiências públicas e manifestações, por exemplo.

Desde 2016, ao menos, de acordo com Antônio, a equipe de trabalho da Eaacone tem demonstrado interesse em deslocar o centro de suas atividades para o Paraná, o qual ainda permanece sendo em São Paulo, uma vez que o maior número de comunidades atendidas pela equipe se localiza neste estado. Segundo ele, o entendimento da equipe da Eaacone é de que as comunidades paulistas do Vale do Ribeira já se encontrariam em um nível elevado de organização, enquanto que as comunidades paranaenses têm demandado um grau maior de assessoria por parte da entidade, enfrentando ainda as ameaças da construção de barragens, que afetam em maior parte as comunidades deste estado. Por este motivo, a equipe tem se organizado para transferir a sede da organização, atualmente localizada no município de Eldorado (SP), para Adrianópolis, provavelmente para a comunidade de Porto Novo, que se mostra estruturalmente mais acessível para transitar entre as comunidades quilombolas do município.

Além de Antônio, outras duas lideranças de comunidades vizinhas do Vale do Ribeira Paranaense também vieram a compor a equipe da Eaacone, que são Nilton Morato, de Córrego do Franco, e Jaime, de Areia Branca. Ambas as comunidades têm acesso à sede de Adrianópolis somente pelo município de Barra do Turvo (SP), motivo pelo qual Nilton e Jaime acabam centralizando suas ações mais naquela região, que conta ainda com as comunidades de São João, Estreitinho e Três Canais, enquanto que Antônio centra mais suas atividades nas demais, que possuem acesso direto à sede do município, que são João Surá, Praia do Peixe, Porto Velho, Sete Barras, Córrego das Moças e Tatupeva (esta última ainda não certificada pela FCP).

Com a intensificação do trabalho da Eaacone, junto do Moab, no Vale do Ribeira paranaense, estas comunidades têm se fortalecido e mantido relações constantes tanto entre si como com as demais comunidades que se localizam em São Paulo. Antônio, assim como seus companheiros de trabalho na entidade, mais do que uma liderança comunitária, se legitima então como um "articulador" das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, como ele próprio se define, colaborando para a manutenção e fortalecimento das relações estabelecidas entre elas.

6.1.3 Entrelaçamentos e a visibilidade de João Surá

Ao analisarmos a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere, observamos que esta rede apresenta uma concentração de nós resultantes de mobilizações que vêm ocorrendo a partir da região do Vale do Ribeira desde o final da década de 1980 em torno da questão das barragens e, na sequência, também da questão quilombola, à qual vai se agregar, a partir de 2004, outra concentração de nós que se entrelaçaram em torno da questão quilombola no estado do Paraná. Estas duas concentrações principais de nós guardam diferenças entre si que se devem ao processo histórico de mobilizações que ocorreram em cada região.

Primeiramente, enquanto a concentração localizada centralmente no Vale do Ribeira teve agentes ligados à Igreja Católica, integrantes da CPT, como principal mediador no início de seu processo de mobilizações, a rede localizada centralmente no estado do Paraná contou em seu início com a mediação fundamental de agentes do Estado, em grande parte com perfil militante. Estes mediadores, por sua vez, se configuram como nós da rede que foram centrais no início da emergência destas concentrações. Mas, com o tempo, esta centralidade sofre deslocamentos que acompanham o crescente grau de autonomia em termos de representatividade que as comunidades adquirem, sendo que na atualidade o lugar de nó central no Vale do Ribeira é ocupado pelo Moab e pela Eaacone, enquanto que no Paraná é pela Fecoqui.

A conjuntura política na qual se deu a constituição de ambas as redes é um fator relevante a ser considerado no processo de constituição destas duas concentrações. A concentração que se dá no Vale do Ribeira emergiu em um período de redemocratização e reabertura política do país, pós ditadura militar, em um contexto onde a atuação do Estado nas comunidades quilombolas era bastante ausente, ao passo que a atuação de entidades ligadas à Igreja Católica enquanto mediadores de conflitos agrários, como as Pastorais, ainda se fazia fortemente presente no campo. Soma-se a isso o fato de ter emergido logo em seguida à promulgação da Constituição Federal na qual inclui-se o artigo 68 das ADCT, o que contribuiu decisivamente para o caráter mais "quilombola" que esta rede assumiu em seu início. Por sua vez, a concentração de nós que vai entrelaçar-se àquela rede a partir das mobilizações ocorridas no Paraná contou com uma conjuntura política favorável, que incluiu um certo alinhamento político em relação à "questão quilombola" por parte dos governos federal e estadual no período assim como com uma maior inserção de profissionais no quadro de servidores do Estado com perfil militante, o que se configurou como a abertura de oportunidades políticas que foi sendo canalizada para a visibilização e o atendimento de demandas das comunidades quilombolas no Paraná.

Esses contextos nos quais se deram a emergência destas concentrações, bem como a atuação dos mediadores que viabilizaram os processos de organização das comunidades nestas regiões, contribuíram para as características que as singularizam entre si.

No Vale do Ribeira a concentração que congrega a organização das comunidades quilombolas é representada basicamente por duas organizações na atualidade. O Moab, de caráter mais plural e multi-identitário, inclui diversas outras organizações (como movimentos sociais, ONGs, sindicatos e comunidades) e grupos sociais portadores de identidades distintas (além de quilombolas, também se apresentam indígenas, caiçaras, ambientalistas, religiosos, sindicalistas, dentre outros). Esta diversidade de atores encontra unidade na identificação com uma causa comum, representada pela luta contra as ameaças promovidas pelos projetos de construção de barragens no Vale do Ribeira, e na identidade construída enquanto ameaçado por barragens. Por sua vez, a Eaacone se caracteriza por se constituir como uma entidade representativa das comunidades quilombolas na região, atuando especificamente com estes grupos, ainda que em estreita relação com o Moab, configurando-se como uma rede específica destas comunidades na região.

Por sua vez, a concentração no estado do Paraná se apresenta de forma mais difusa, a qual não congrega todos os atores com os quais a comunidade de João Surá se relaciona em uma única organização, com ocorre com o Moab no Vale do Ribeira, o que é evidenciado na composição de atores que se apresenta nos eventos mencionados acima. Neste estado, a Fecoqui se configura como um nó central na concentração especificamente quilombola, constituindo também uma rede estadual das comunidades. Como representante legítima das comunidades quilombolas certificadas pela FCP, ela não mantém relações diretas com todos os atores com os quais João Surá, especificamente, se relaciona, além de manter relativa autonomia em relação ao Estado e a organizações ligadas à Igreja Católica, este último ponto a distanciando também do perfil da Eaacone. As relações mantidas com ONGs se dão em maior grau com aquelas que atuam com a questão fundiária, como é o caso da Terra de Direitos, com quem mantém constante contato, distanciando-se, em grande medida, de relações com entidades ambientalistas e sindicalistas, como ocorre no Vale do Ribeira. Por outro lado, enquanto no Paraná a Fecoqui é a organização que congrega a representação das comunidades, a organização equivalente a esta no Vale do Ribeira, que é a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Estado de São Paulo, que também compõe a Conaq, não tem a mesma visibilidade na região, como possui a Eaacone, por exemplo.

Desse modo, demonstra-se a relevância que assume a análise ao se realizar uma abordagem sobre a inserção de João Surá em uma rede de movimentos sociais por uma

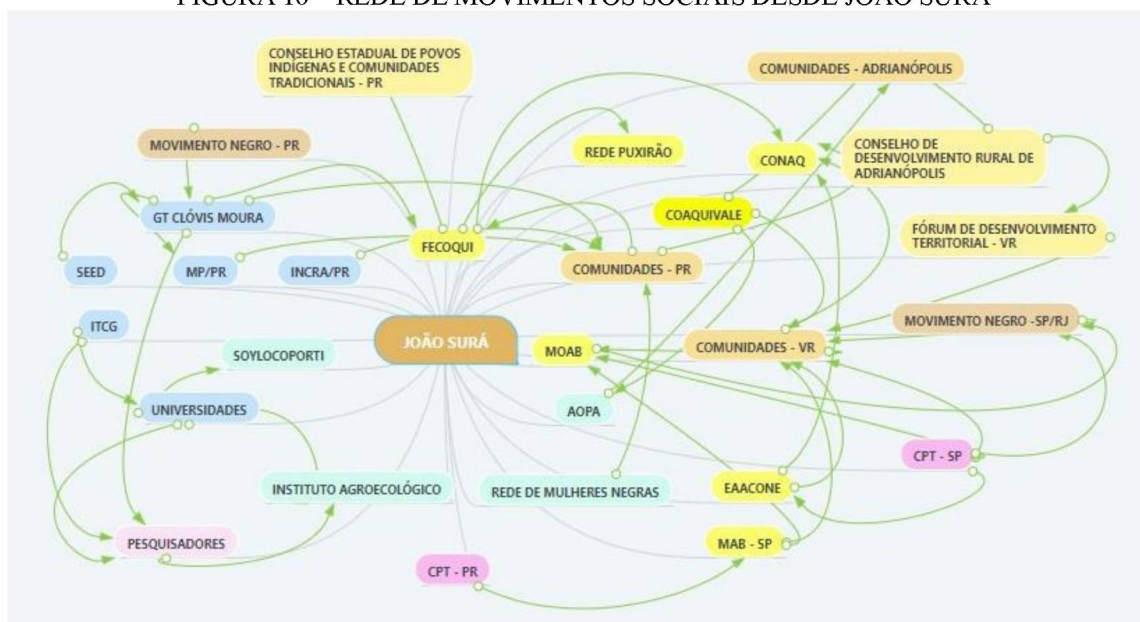
perspectiva temporal, uma vez que a trajetória específica desta comunidade em relação à rede na qual se insere, apesar de possuir pontos comuns com a trajetória seguida pela Fecoqui (entidade que a representa) e de ter se constituído também enquanto sujeito político em conjunto com esta, não coincide com ela de modo integral. Assim, a configuração das relações existentes entre João Surá a partir do estado do Paraná se expande para relações que vão além daquelas possibilitadas pela Fecoqui diretamente, incluindo atores que não necessariamente encontram-se inseridos nas tramas da rede quilombola estadual que ela constitui, como a CPT, o MAB, ONGs e agentes do Estado, por exemplo, com as quais a comunidade teceu relações específicas sob determinados contextos.

Ao olhar a partir das relações tecidas entre João Surá e os demais atores que compõe esta rede mais ampla de movimentos sociais, evidencia-se como esta comunidade se constitui como um nó que tem contribuído para a promoção de entrelaçamentos entre os nós localizados no Vale do Ribeira e no Paraná, o que buscamos ilustrar na Figura 16, ainda que de maneira bastante simplificada, uma vez que nesta figura não consideramos a totalidade das ramificações de onde se originam a para onde se expandem as relações. Desse modo, João Surá se apresenta como um nó que assume certa centralidade na rede ampliada, situando-se nas fronteiras borradas existentes entre as duas concentrações, ocupando um lugar relevante nos entrelaçamentos que são tecidos entre elas.

Ambas as concentrações congregam comunidades quilombolas situadas na porção paranaense da região do Vale do Ribeira, seja a partir da luta em defesa destas comunidades (o que se explicita em ambas), seja na luta contra a instalação de barragens na região (o que se destaca principalmente na atuação do Moab). Dentre as comunidades que se localizam ao lado paranaense do Vale do Ribeira, por sua vez, João Surá é aquela que tem se destacado em termos de organização e articulação tanto a partir das relações tecidas com a organização das comunidades no Vale do Ribeira quanto no estado do Paraná ao longo dos últimos anos, o que justifica a sua posição enquanto um nó dos entrelaçamentos existentes entre estas redes.

A rede de movimentos sociais é composta por múltiplas redes menores, mais específicas, contendo em si uma pluralidade de atores e de formas organizacionais. Para pensar esta pluralidade a partir do caso da rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere, podemos utilizar, ainda que de modo um tanto genérico, da tipologia de redes concebida por Gohn (2015), que inclui: redes de sociabilidade, redes locais, redes virtuais, redes temáticas, redes socioculturais e redes de governança.

FIGURA 16 – REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS DESDE JOÃO SURÁ



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

OBS: a figura acima foi elaborada a partir dos atores que foram apontados anteriormente no texto que apresentaram relações com João Surá.

Em João Surá as redes de sociabilidade se constituem a partir de relações que se dão no cotidiano da vida comunitária, envolvendo laços de parentesco, amizade, vizinhança e compadrio, em espaços de sociabilidade que se constituem no âmbito do trabalho ou da religiosidade, por exemplo, se configurando assim como redes comunitárias internas informais. As redes locais apresentam um recorte territorial localizado, que pode ser pensado como constituindo a organização comunitária como um todo, a qual pode ser representada na comunidade pela associação comunitária, uma rede local de caráter formal. As redes virtuais, por sua vez, atravessam todas as outras redes, não possuindo um recorte territorial específico, mas, contudo, contribuindo para o estabelecimento e o fortalecimento de relações entre comunitários e entre a comunidade e outros atores, se configurando como uma ferramenta de entrelaçamentos que possibilita a comunidade acessar relações em maior escala. Como redes temáticas podemos pensar no caso do MAB (nacional) e do Moab (regional), que se constituem em torno do tema das barragens, ou na Eaacone (regional), na Fecoqui (estadual) e na Conaq (nacional), que se constituem em torno da questão quilombola especificamente, ou, ainda, na Rede Puxirão (estadual), que se constituiu em torno dos direitos de povos e comunidades tradicionais. Já as redes que se estabelecem entre as comunidades quilombolas da região, como no caso de Vale do Ribeira, para além de suas representações oficiais, se configuram como redes socioculturais de caráter informal que entrelaçam grupos com uma mesma identidade étnica. Por sua vez, as redes de governança se apresentam em espaços de diálogo e negociação que se dão entre a comunidade e o Estado, representadas, por exemplo, no Fórum de

Desenvolvimento Territorial ou no Conselho de Desenvolvimento Rural. Além destas redes específicas, também compõe a rede de movimentos sociais mais ampla um conjunto de outros atores e mediadores, como as ONGs, agentes do Estado, pesquisadores, universidades, etc.

Esta diversidade de atores apresenta também múltiplas expressões de resistência, que se manifestam no modo específico como cada qual, de modo isolado ou em conjunto, atua para alcançar seus objetivos. Desse modo, compreendemos que a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere é constituída por redes de re-existências. Ao passo que a comunidade se apresenta entrelaçada nestas redes, também expressa suas múltiplas re-existências.

Aqueles momentos em que as relações tecidas entre diferentes atores que compõe esta rede emergem à superfície, alcançando a visibilidade, como, por exemplo, na realização de eventos como os citados anteriormente, nos possibilitam perceber como se processam estes entrelaçamentos. Para refletir a este respeito, tomemos como referência dois dos eventos citados, os quais se mostram significativos para compreender, desde João Surá, como são tecidas relações entre diferentes atores que compõe esta rede, e que, assim, possibilitam entrelaçamentos, que são: a reunião realizada entre comunidades quilombolas do Vale do Ribeira e a FCP; e a Romaria da Terra.

No caso da reunião das comunidades com a FCP, ocorrida em 2013, merece especial atenção a participação de uma servidora da SEED, Clemilda Santiago Neto, na ocasião coordenadora do GT Programa Brasil Quilombola no estado do Paraná, quem foi uma das responsáveis pela articulação que possibilitou a sua realização. Cabe ressaltar que a servidora em questão, militante do movimento negro, foi uma das primeiras agentes do Estado a chegar em João Surá, ainda em 2004, tendo integrado as equipes da SEED e do GT Clóvis Moura que atuaram junto à comunidade durante seu processo de reconhecimento, conforme apontado no capítulo anterior. Outra servidora da SEED, também militante do movimento negro e que também compôs o GT Clóvis Moura, que participou dessa reunião foi Nará Souza Oliveira, quem, na ocasião, ocupava o cargo de diretora do Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos. Além destas agentes, do estado do Paraná participaram ainda representantes da Fecoqui e de várias comunidades quilombolas, principalmente aquelas situadas no município de Adrianópolis, além de alguns estudantes de direito da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Paraná.

Já do Vale do Ribeira, em sua porção paulista, encontraram-se presentes na reunião representantes de várias comunidades quilombolas da região, do Moab, da Eaacone, do MAB/SP, do ISA, dentre outros atores, os quais foram mobilizados para a participação na referida reunião principalmente pelo Moab e pela Eaacone. Desse modo, evidencia-se como

esta reunião se configurou como um espaço em que se possibilitou a consecução de entrelaçamentos entre atores diversos do estado do Paraná e do Vale do Ribeira em geral, o que foi propiciado por relações pré-existentes tecidas entre alguns destes atores, tendo contado, novamente, com a mediação de agentes do Estado que atuaram em João Surá no passado por meio do GT Clóvis Moura e que, cabe ressaltar, possuem um perfil militante em relação à "causa quilombola".

A Romaria da Terra, realizada em Adrianópolis no ano de 2010, é outro evento que se mostrou significativo para compreender como têm se processado estes entrelaçamentos, analisando-os desde João Surá. Como mencionado anteriormente, a Romaria da Terra foi promovida pela CPT/PR, tendo contado com o apoio do GT Clóvis Moura e do ITCG. Dentre os participantes do evento do estado do Paraná encontravam-se representantes de várias comunidades quilombolas e camponesas, da Rede Puxirão, de associações, sindicatos, ONGs (como Soylocoporti e Centro de Direitos Humanos de Londrina), religiosos (padres, freiras e bispo) e políticos (como o prefeito de Adrianópolis à época, João Manoel (PT)), os deputados estaduais Professor Lemos (PT) e Tadeu Veneri (PT), os candidatos à deputado estadual Professor Paixão (PT), que também é militante do movimento negro, e à deputado federal Dr. Rosinha (PT), além de integrantes do PSOL⁷¹. Do lado paulista do Vale do Ribeira participaram ainda representantes de comunidades quilombolas, da CPT/SP, do Moab e da Eaacone⁷², esta última responsável pela mobilização e deslocamento de quilombolas do Vale do Ribeira para o evento.

A participação de representantes de comunidades e entidades do Vale do Ribeira situadas em sua porção paulista na Romaria promovida em Adrianópolis, que contou com a colaboração de Antônio Carlos em sua organização, denota que este evento, além de se constituir como um espaço que promoveu a visibilidade das comunidades quilombolas e contribuiu para a sua organização em escala mais ampla, se configurou também como um espaço que tornou visível entrelaçamentos existentes entre atores do Paraná e do Vale do Ribeira, os quais, contudo, têm se processado ao longo do tempo, desde um momento que precede a ação visível, no âmbito das relações tecidas no cotidiano dos atores, na estrutura da latência.

71 Informações extraídas das páginas da web de Soylocoporti (2010), CDH Londrina (2010), GTCM (2010), PSOL/PR (2010).

72 Informações obtidas com lideranças locais e corroboradas por meio de pesquisa em registros audiovisuais do evento (QUEM TV, 2010).

Além disso, este evento nos aponta para outros entrelaçamentos que vão ser tecidos, que podem ser verificados a partir da atuação da CPT/PR, os quais, contudo, não se explicitam neste evento especificamente e envolvem outras dimensões por detrás das relações tecidas. A realização da Romaria se deu em decorrência de uma aproximação de relações estabelecidas entre a CPT/PR e comunidades quilombolas do Paraná, dentre as quais encontrava-se, notadamente, João Surá. Uma das agentes da CPT responsáveis pela organização da Romaria da Terra, durante esse processo de aproximação das relações com a comunidade, acabou tendo uma relação afetiva com Antônio Carlos, a qual, apesar de ter sido breve, provocou algumas mudanças significativas nas relações tecidas entre João Surá e outros atores, principalmente devido à aproximação da comunidade com o MAB/SP, como nos aponta Carla, filha de Antônio e militante do MAB:

Carla: No meu último ano [do Ensino Médio] o pessoal começou a acompanhar as atividades do MAB aqui. A Daniele era da CPT e começou a ir pro Encontro das Mulheres do MAB. Elas foram pra Brasília na época. Então, ela meio que começou a puxar assim a meninada pra ir (...). Até então ninguém tava no MAB ainda. Aí o pessoal começou a ir (...).

(...). Aí a gente começou a acompanhar as coisas do MAB. Na época, eles pagavam uma ajudinha pra gente de R\$ 100,00, pra ajudar aqui na comunidade e na Praia Grande, acompanhar as atividades aqui e ajudar a tocar as atividades. Aí teve os "14 de março" [atos públicos contra as barragens] e a gente começou a ir.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

A agente da CPT em questão chegou a residir em João Surá durante alguns meses, período no qual se aproximou das mulheres da comunidade, com quem desenvolveu um trabalho de mobilização por meio do MAB/SP. Nesse momento, a aproximação de João Surá com o MAB se deu com a regional do movimento situada no estado de São Paulo, uma vez que a regional do MAB no estado do Paraná ainda não tinha uma atuação significativa na região do Vale do Ribeira. Cabe destacar que o MAB já matinha relações com o Moab no Vale do Ribeira, junto do qual passou a promover os atos contra as barragens realizados anualmente na região em data próxima a 14 de março, mas não tinha diretamente com a comunidade de João Surá.

É importante mencionar que, depois dessa aproximação entre João Surá e o MAB/SP, mediada pela agente da CPT/PR, várias pessoas da comunidade acabaram participando diretamente de ações promovidas pelo movimento, como reuniões (muitas vezes realizadas em Registro (SP) e outras ainda em São Paulo, capital), manifestações públicas, como atos e marchas (no Vale do Ribeira, em São Paulo, em Brasília e no Rio de Janeiro), dentre outras. Essa aproximação se refletiu em um envolvimento maior de duas jovens da comunidade no MAB/SP, Carla e uma de suas primas, Lilinha, as quais passaram inclusive a receber uma

"ajudinha" de custo do movimento para realizar ações em João Surá e na comunidade de Praia Grande.

O envolvimento de Carla no MAB, que teve início em 2010, foi se fortalecendo com o tempo até ela se constituir como uma militante de referência do MAB na região do Vale do Ribeira, bem como sua representante em João Surá. Por sua vez, Carla acabou sendo uma das responsáveis, em grande medida, pela aproximação nas relações que foram sendo tecidas entre João Surá e o MAB/PR, regional do movimento para a qual deslocou-se há cerca de três anos, a qual, desde então, tem atuado de forma mais ativa na porção paranaense do Vale do Ribeira.

Assim, a partir das relações tecidas entre a comunidade e outros atores, bem como dos entrelaçamentos promovidos ao longo do tempo, verifica-se a existência de uma dimensão afetiva que se encontra por detrás de motivações que movem ações coletivas, a qual transparece apenas, muitas vezes ainda de forma bastante sutil, no âmbito da vida cotidiana, na estrutura de latência das relações. No caso de João Surá, por exemplo, esta dimensão afetiva atravessa o início da aproximação de relações que vão ser tecidas entre a comunidade e o MAB, o que se relaciona com a relação que Antônio teve com a agente da CPT, o que, por sua vez, a levou a se aproximar das mulheres de João Surá.

Por extensão, o envolvimento de Carla com o MAB, onde constitui-se como militante, em alguma medida, também teve reflexos desta dimensão afetiva anterior, uma vez que se envolveu no movimento por intermédio da agente da CPT. De modo semelhante, cabe retomar aqui o que já foi apontado no Capítulo IV, o envolvimento de Seu Benedito na organização das comunidades negras no Vale do Ribeira, no processo movido pelo Moab, também contou com uma dimensão afetiva, uma vez que um dos fatores que o teriam motivado o seu envolvimento foram as relações de parentesco e amizade que tinha com membros da comunidade de Praia Grande.

Evidencia-se assim como João Surá pode ser compreendida como um nó que assume certa centralidade no entrelaçamento destas relações, o que é devido tanto à sua posição geográfica (pois situa-se em uma área de fronteira entre os estados do Paraná e de São Paulo, este último que possui uma maior densidade de atores no Vale do Ribeira) como por sua posição política, a qual é devida, em grande medida, à atuação de lideranças locais. Desse modo, assim como a constituição destas concentrações de nós, os entrelaçamentos tecidos entre elas também é devido, em grande medida, à atuação de lideranças locais, como Antônio Carlos, por exemplo, quem desempenhou [e ainda desempenha] um relevante papel de articulador entre João Surá e outras comunidades e atores, tanto situados no estado do Paraná como no Vale do Ribeira.

Compreendemos, nesse sentido, que estes entrelaçamentos tecidos, em conjunto, contribuíram para a organização da comunidade de João Surá, seja internamente ou em organizações mais amplas, a partir do acúmulo e intercâmbios de experiências e informações possibilitado pelo percurso das relações tecidas. Vemos assim que os entrelaçamentos tecidos provocaram na comunidade outras formas de organização, que se dá em uma escala mais ampla e junto de outros atores, seja por meio de organizações formais (como a Eaacone, a Fecoqui e a Conaq, por exemplo) ou informais (que se dão no cotidiano), as quais, em conjunto, compõe a rede de movimentos sociais mais ampla. Evidencia-se assim uma nova expressão de resistência da comunidade, que se origina a partir de novas estratégias de ação promovidas em rede.

A visibilidade que a comunidade adquire vai se dar em estreito compasso com as relações tecidas com outros atores, as quais se dão na estrutura da latência. No estado do Paraná, especialmente, esta visibilidade encontrou lugar propício para emergir à superfície a partir do empenho promovido por agentes do Estado, principalmente aqueles vinculados ao GT Clóvis Moura, que, em sua maioria, também tinham um perfil militante. Mas contou também com toda a trajetória anterior de formação e organização da comunidade, em relação com a organização das comunidades que vinha ocorrendo no Vale do Ribeira e em relação com a organização comunitária que mantinham na esfera da vida cotidiana.

A visibilidade que adquiriu João Surá nesse contexto, principalmente a partir do processo de reconhecimento, levou a comunidade a ser tomada como referência de quilombo no estado, sendo reconhecida como um "quilombo modelo", conforme apontam Lewandowski (2009), Cambuy (2011) e Silva (2013). Para Lewandowski (2009) e Cruz (2012), a visibilidade da comunidade se relaciona a um conjunto de fatores provocados a partir do início do trabalho do GT nas comunidades, como o trabalho realizado por agentes externos e pela própria comunidade internamente e a promoção da visibilidade do quilombo realizada pelo GT Clóvis Moura através de suas relações dentro da estrutura do Estado, inclusive com a mídia.

A este respeito, perguntamos para Carla como ela percebe a visibilidade de João Surá, sobre o que nos diz o seguinte:

Lene: Você já ouviu falar sobre João Surá ser reconhecido como um "quilombo modelo" no Paraná? O que você pensa a este respeito?

Carla: Concorde, porque na associação a gente faz acontecer as coisas. A gente tem um modelo de educação que as outras comunidades não tiveram, porque a nossa pauta, durante muito tempo, a gente fez pressão pra acontecer a educação. A gente tem um modelo de produção, com todos os nossos problemas, mas a gente faz avançar minimamente a produção e faz repercutir isso: PNAE, orgânicos, PAA... E a gente tem uma quantidade de comunidades aqui que dá força pra nós. A experiência do estado de São Paulo também contribui muito, a experiência de movimento social

também contribui bastante. A gente é mais progressista, vamos assim dizer. A gente tem essa certa união em torno de uma religião, aparentemente, a gente parece ser unidos, pra quem não tá aqui, não vive aqui, a gente é um pessoal muito unido né. Mas, quando se refere é o João Surá! É bonito né?! Eu acho bonito também, quando você vai e tem a cultura que aparece mais...

Lembra daquelas reuniões que eu falei no começo que o pessoal vinha fazer aqui, vinha das outras comunidades? (...) meio que esse processo aconteceu junto assim, todo mundo se formando junto. (...). Aí os universitários começaram a vir mais pra cá, também tem isso. (...).

Tem até uma brincadeira que a gente diz assim: João Surá, se for pensar numa pessoa, a gente tem um corpo meio desproporcional, a gente tem uma cabeça muito grande e um corpo muito pequeno. Pra fora, parece que a gente é "nossa, o João Surá"! Mas se você for ver a quantidade de pessoas organizadas, é muito pouquinho.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Enquanto fatores que influenciaram a visibilidade adquirida por João Surá no estado do Paraná⁷³, Carla corrobora com nossa análise ao apontar que contribuíram para isso as relações estabelecidas entre a comunidade ao longo do tempo com outras comunidades da região, com a experiência de organização do Vale do Ribeira em sua porção paulista e com as relações tecidas com movimentos sociais nesta região. Além disso, ela adiciona a estes fatores também as relações tecidas com agentes externos que passaram a atuar na comunidade no contexto do processo de reconhecimento, a quem aponta como "universitários", onde incluem-se os agentes do GT. No entanto, ela nos coloca outros elementos que dizem respeito a expressões contidas no cotidiano da vida comunitária, como a religiosidade e a "cultura", e outros ainda que se processaram a partir do reconhecimento da comunidade como quilombola, a exemplo da organização por meio da associação, a educação escolar quilombola e a produção de alimentos orgânicos com inserção no mercado institucional.

Ou seja, a "cabeça muito grande" da comunidade que constituiu a sua imagem externamente é resultante de um processo de construção da visibilidade que se deu ao longo do tempo e que, mesmo que tenha emergido à superfície com o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, se mantém em processo de construção, contando para a sua sustentação com novos fatores que tem sido incorporados pelo grupo mesmo depois da "saída" de agentes externos ligados ao processo de reconhecimento da comunidade.

Nesse sentido, acrescentamos aos fatores elencados acima, que propiciaram a construção da visibilidade da comunidade, o papel desempenhado por suas lideranças ao longo

73 Apesar de concordarmos com as autoras que afirmam que João Surá adquiriu notável visibilidade entre as comunidades quilombolas do Paraná, não pretendemos defender aqui que João Surá seja a comunidade que possui o maior grau de visibilidade neste estado e, de igual modo, que seja aquela que se encontra mais organizada em termos de luta por seu território, papéis para os quais temos como hipótese pertencerem, desde meados da década de 1990, à comunidade Invernada Paiol de Telha.

do tempo, que, além de terem contribuído para a organização comunitária, ao perceberem no reconhecimento quilombola também uma oportunidade política, encamparam o projeto de quilombo que levou a comunidade ao nível de organização e visibilidade que possui na atualidade. Assim, a agência do Estado, que se concretizou nesse caso por meio do trabalho realizado por servidores vinculados ao GT Clóvis Moura, principalmente, criou em João Surá a oportunidade política de seu reconhecimento, mas, para a sua efetivação, contou com a agência da própria comunidade, a qual, por sua, vez, acaba conquistando assim um novo espaço de agência política no estado.

Nesse sentido, concordamos com Lewandowski (2009), ao analisar o caso de João Surá sob a perspectiva da organização, que afirma:

Nesse cenário onde os atores mobilizam diversos elementos, que produzem ações e discursos que conforma a comunidade de João Surá como exemplo de organização comunitária e modelo para formulação de políticas públicas. João Surá se torna assim o centro dos debates a respeito da “questão quilombola” no estado do Paraná, ganhando um espaço de agência política, intervindo em todo processo de reconhecimento. (LEWANDOWSKI, 2009, p. 71).

Evidencia-se desse modo que a constituição de redes nas quais João Surá se insere se dá a partir de um processo contínuo ao longo do tempo, nas quais novas relações vão sendo estabelecidas, enquanto que outras são reafirmadas e outras, ainda, vão sendo redefinidas no percurso do processo. Assim, ao longo do tempo, as redes são constituídas, mas também fortalecidas e transformadas, sendo, neste caso, ampliadas e complexificadas.

Os eventos, como aqueles mencionados aqui, se configuram como espaços de ação nos quais se promove a visibilidade do grupo e de suas pautas de luta, mas também como espaços em que se constroem e se fortalecem os vínculos e a solidariedade que alimentam as redes que vão sendo constituídas. São ainda importantes espaços onde se dá o reconhecimento mútuo entre aqueles que deles participam, onde é explicitado quem integra as redes das quais a comunidade faz parte. Ou seja, os eventos, desde as reuniões até as manifestações públicas, como os atos públicos, por exemplo, representam espaços onde as redes se tornam visíveis, um ponto culminante de toda a organização social que a antecede, processada na estrutura não visível na latência, da qual prescinde para a sua concretização.

6.2 TRAJETÓRIAS DE FAMÍLIA: A CONSTRUÇÃO DE LIDERANÇAS

Quem é que vinha trabalhando, fazendo a história, de fazer com que a comunidade se fortalecesse, numa resistência, de manter a comunidade viva, de manter vivo o grupo, forte, se fortalecendo em cima disso pra continuar resistindo?! Tem que ter um

aprofundamento na história pra você poder seguir uma linha de raciocínio sobre como que a comunidade se manteve por todo esse tempo.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

Da interpelação feita por Antônio neste fragmento de sua narrativa surgiu esta parte do texto, com a qual buscamos apontar indícios de como se constituíram enquanto lideranças os membros de sua família sobre o quais centramos a pesquisa, que são: Antônio, seu pai, Seu Benedito, seu irmão, João Martinho, e sua filha, Carla Fernanda. Ressaltamos que com este estudo não nos propomos a atingir a totalidade de lideranças da comunidade, sequer daquelas que compõe esta família, o que foge aos nossos objetivos e ao alcance dos recursos de que dispomos.

Elencamos estas quatro pessoas por compreendermos que suas trajetórias e seu envolvimento político nos possibilitam, em um primeiro momento, seguir uma "linha de raciocínio" na pesquisa, como se refere Antônio, que nos permite traçar um percurso de inserção da comunidade de João Surá em uma rede de movimentos sociais. Depois, entendemos que as trajetórias destes quatro membros de uma mesma família que se constituíram enquanto lideranças comunitárias nos trazem elementos que permitem compreender como se deu o processo de construção destas lideranças na comunidade, o qual é acompanhado pela inserção desta na rede de movimentos sociais ao longo do tempo.

Também não nos propomos a esgotar aqui estas trajetórias, das quais apenas pinçamos elementos que se mostram significativos para compreender os processos de organização que envolveram a comunidade, bem como para compreender como estes sujeitos se constituíram como lideranças. Nesse sentido, para reconstituir parte significativa destas trajetórias de família, tomamos como referência a trajetória de Seu Benedito, já esboçada nos capítulos III e IV, para, a partir dela, fazer uma breve incursão nas trajetórias de seus dois filhos e de sua neta.

6.2.1 "Um princípio de luta de família"

Em João Surá, assim como na Praia Grande, é muito comum as famílias mais antigas e maiores do local serem conhecidas por um apelido. Assim, temos, por exemplo, a "Família dos Saboroso", a "Família dos Militão", a "Família dos Cira", a "Família dos Cordeiro", a "Família dos Corimba", a "Família dos Baitaca", dentre outras, sendo que nenhum destes se trata de um sobrenome, como aqueles registrados em cartório. São apelidos que se constituíram com o tempo, que guardam histórias específicas e congregam sobrenomes, cada qual refletindo parte da história da própria comunidade, os quais ainda permanecem na linguagem comum

entre os locais para se referir àqueles que pertencem a estas famílias. Elas também têm seus correspondentes chamados localmente de "saborosada", "militãoada", "ciraiada", "corderada", "corimbada" e "baitacada", por exemplo.

Seu Benedito, conhecido na região como "Dito Baitaca", pertencia à Família Corimba⁷⁴, da comunidade vizinha de Praia Grande. O "Baitaca" herdou de seu pai, quem, de acordo com Antônio, teria vindo "de fora" e constituído família no local. O pai de Seu Benedito chamava-se Avelino Rodrigues, quem trabalhava nos correios e, por isso, passava a maior parte do tempo viajando. Em uma destas viagens conheceu a mãe de Seu Benedito, Maria de Freitas Pereira, da Família dos Corimba, que vivia na Praia Grande. Depois da morte de Maria, Avelino casou-se com outra mulher da Praia Grande, enquanto que Seu Benedito, ainda criança, acabou de ser criado por um tio, que vivia em João Surá.

Assim como Seu Benedito, parte de seus filhos também herdaram o apelido de "Baitaca", sendo conhecidos na região como João Baitaca, Joaquim Baitaca e Clarinda Baitaca, por exemplo. Antônio Carlos é uma exceção neste caso, quem parece não ter herdado o apelido. De modo geral, a família é conhecida como "baitacada" no local. Apesar deste apelido ter sido marcado localmente, Antônio Carlos nos informou que Seu Benedito não "ligava" para o seu significado, mas que, por outro lado, exaltava sempre com orgulho o pertencimento à Família dos Corimba, a quem Antônio relaciona algumas características do pai.

Segundo Antônio, o pai falava constantemente de uma figura emblemática de sua família, a quem admirava, que se chamava Manoel Corimba [Manoel Francisco Pereira], de Praia Grande. Antônio contrasta a figura de Manoel Corimba com a de Diogo Ramos⁷⁵, esta última reconhecida como antiga liderança em João Surá, quem teria sido professor no local e que foi seu bisavô materno.

Manoel Corimba era o homem mais inteligente da região aqui que chegou, era o negro mais inteligente! Ele sempre dizia esse nome porque toda a articulação, toda a forma de notícia que vinha, como que ele trabalhava pra organizar a comunidade, questão que ele trabalhava lá e aqui em Praia Grande, dizem – aqui é o histórico que nós contamos de Diogo Ramos – na Praia Grande ali era o Manoel Corimba! Esse camarada lá, dizem que é o mais que trazia o pessoal na casa dele, reunia pra conversar... E ele que fazia esse trabalho com as comunidades! Ele que trazia uma forma de organizar as comunidades! E nessas estratégias de organizar a comunidade, historicamente, a família dos Andrade, tudo bem que tinha assim uma certa liderança né, que ajudava nessa trajetória, mas era mais trazido por esse Manoel Corimba. (...). E o meu pai, a forma de organizar a comunidade vinha por esse lado dos Corimba. Os

74 De acordo com Andrade & Tatto (2013), A família Corimba veio do norte da província de São Paulo, tendo passado por Iguape até chegar em Iporanga, onde teria instalado uma olaria por meio da qual produzia telhas que comercializava em Iporanga.

75 O Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos recebeu este nome em homenagem prestada pela comunidade à figura daquele que teria sido o primeiro professor de que se tem notícias no local, ainda no início do século XX.

Andrade não trazem esse histórico a não ser o Diogo Ramos, com a história da educação. Por esse lado de articulação e organização das comunidades vinha do lado dos Corimba. Com o tempo foi se perdendo, mas ela tem assim um certo tipo de elogio! Por questão de organização do lado dos Corimba.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

Ao contrastar as duas figuras, de Manoel Corimba com Diogo Ramos, Antônio busca, na realidade, reconstituir a trajetória de sua própria família. Ele entende que, enquanto Diogo Ramos se configurou como uma liderança em João Surá na área da educação, Manoel Corimba teria sido uma liderança que promovia a articulação entre as pessoas das comunidades, entre as comunidades e destas com agentes externos, em quem enxerga traços do perfil de liderança que teria tido seu próprio pai.

Manoel Corimba ficou conhecido na região como um exímio "animador", encontrando-se presente em todas as festas e rezas que ocorriam na região, além de ter contato com várias comunidades, padres e comerciantes, desde Bocaiúva do Sul, no Alto Vale do Ribeira paranaense, até a região do Baixo Vale paulista, de acordo com relatos de membros da comunidade. Em uma entrevista realizada por Andrade & Tatto (2013) na comunidade de Praia Grande, Manoel Corimba é recordado por uma liderança local como tendo sido um importante tocador e cantador de rezas na região. Segundo ele:

Os primeiros tocador e cantador do Divino que se tem notícia é o Manuel Corimba (...). Ele era folião do Divino e mestre de Romaria de São Gonçalo também. (...). Os pais de Manuel Corimba eram Joana e José Pereira e diz que eles já faziam a Folia do Divino. Então tem mais de 100 anos essa tradição em Praia Grande. E a reza de São Sebastião também foi eles que fundaram aqui. (Domingos Cardoso, 63 anos, Praia Grande, 2011). (ANDRADE & TATTO, 2013, p. 43).

Estas características de animador, tocador e cantador são também mencionadas por Jeremias Corrêa, quem deixou por escrito suas memórias sobre o município de Iporanga entre os anos de 1940 e 1951, nas quais relata a participação de Manoel Corimba em rezas realizadas no final de ano no local (CORRÊA, 1941):

Com a chegada da Santa e o leilão a noite sempre animado pelo Sr. Manoel Corimba (Manoel Francisco Pereira), homem muito bem humorado, com seu elegante paletó e gravata gritando com um quarto de leitoa, ou um pão-de-ló em sua bandeja sob a luz do lampião tipo petromax, encerrando para nós o ano de 1941. (...).

Depois de acompanhar a procissão do primeiro dia de janeiro, ficamos no leilão até altas horas da noite, estávamos contagiados pela enorme animação do Srs. Manoel Pereira (Manoel Corimba) e Antonio da Silva (Antonio Sabão), que gritavam o leilão no barracão da festa na praça da matriz. O Sr. Manoel Corimba exibia uma roda de pão-de-ló em uma bandeja, ele era muito brincalhão, estava vestido em seu elegante terno branco de linho e sua gravata de riscas diagonais, estilo inglês.

A missa solene comessou a meia noite do dia 24 de dezembro e como de costume, foi entoado o hino de entrada "A nós descei Divina a Luz", com a vós forte e grossa de Nhô Athos dos Santos e do Manoel Francisco Pereira (Corimba).

(CORRÊA, 1941, apud Iporanga em Foco, 2010).

O perfil de "animador" ressaltado em Manoel Corimba parece com o de Seu Benedito, a quem seus filhos, Antônio e Clarinda, conferem características semelhantes, como o papel desempenhado por ele nas rezas e festas, como no sucesso alcançado pelos leilões, por exemplo, como apontado no Capítulo III.

Antônio entende que seu perfil e sua trajetória possuem estreita relação com o perfil e a trajetória de seu pai, com quem teria aprendido e vivenciado um conjunto de saberes, práticas e experiências que compuseram a sua constituição enquanto liderança e articulador na comunidade. Ele ressaltava ainda a importância que teve sua mãe nesse processo, quem partilhava dos mesmos ideais de seu pai.

Se fosse pra gente pegar assim uma história nossa hoje, se você pegar o número de pessoas que tiveram envolvidas nesse processo, por exemplo, a minha mãe, com 80 anos ainda tava ativa, afirmando ainda o grupo, dizendo assim: Olha, é importante vocês se reunirem, é importante vocês... Então, por mais que eu tivesse na luta, quem alimentava isso era ela! Era ela que dava sustentação pra isso! Porque meu pai trabalhava isso com ela! E eles trabalhavam juntos, eles tinham a mesma expectativa e eles tinham os mesmos desejos que a comunidade continuasse forte. Então, quer dizer, tem um princípio de luta de família que a gente vem trabalhando nisso ao longo do tempo.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

Verifica-se assim a relevância que possui a família no processo de constituição de lideranças, que se dá ao longo de suas trajetórias, a partir da formação política e no trabalho possibilitada pelas relações no seio familiar, conforme apontamos no Capítulo III, instituindo então o que Antônio chamou de "um princípio de luta de família".

A partir das entrevistas realizadas, foi possível perceber que Seu Benedito tinha um projeto de vida para cada filho, a partir do qual buscou encaminhar cada um deles na vida adulta. Para Antônio, o pai teria indicado um caminho de atuação junto à comunidade, para que seguisse seus passos na inserção política e articulação local e regional na luta da comunidade. No caso de João, Seu Benedito teria contribuído determinantemente para a luta da comunidade em uma perspectiva mais interna, por meio do trabalho na terra da família. Enquanto que Carla, como neta, não chegou a ter a oportunidade de conviver muito tempo com o avô, mas, a partir do convívio com o pai e da formação política que teve nesse convívio, também denota possuir

um perfil de liderança que carrega elementos de formação e dos ideais da família, os quais assimilou e remodelou de acordo com as especificidades de sua própria trajetória.

6.2.2 O articulador

A partir de algumas entrevistas realizadas com pessoas da comunidade, bem como em conversas informais que tivemos no local, observamos que a atuação de Antônio, fortemente relacionada ao papel de articulador que tem desempenhado, ao menos desde 2008, quando começa a trabalhar na Cresol e participa da fundação da Coaquivale, é alvo de algumas críticas no interior da comunidade. Algumas pessoas alegam que ele estaria se dedicando mais ao trabalho externo, "pra fora" da comunidade, em detrimento da contribuição na organização interna desta, especialmente no que diz respeito às atividades da associação. A comunidade, implicitamente, parece entender que Antônio possui uma qualificação para colaborar com estas atividades, dada a sua experiência de trabalho na associação, na Eaacone e em outras organizações que atuou, bem como a sua formação.

De fato, a partir das observações realizadas em reuniões da associação ocorridas na comunidade entre os anos de 2016 e 2017, a ausência de Antônio nestas atividades foi notável. Entretanto, em geral, nas ocasiões em que se ausentou destas reuniões ele não se encontrava presente na comunidade, estando, na maioria das vezes, a realizar atividades ligadas ao seu trabalho junto à Eaacone. As tensões geradas por este motivo entre Antônio e outros membros da associação são vistas com pesar por ele, quem acredita que se faz necessário um certo distanciamento de sua parte em relação às atividades da associação para que ele não as centralize em si e que, assim, outras pessoas tenham a oportunidade de aprender a realizar estas atividades bem como se comprometam com a associação. Nesse sentido, Antônio fala que teria se decepcionado, em certa medida, com a sua própria atuação em relação à organização da comunidade:

(...) durante a minha trajetória, eu me decepcionei! Eu não soube, eu não tive jeito de lidar com as coisas que tavam acontecendo também. Mas a decepção veio assim por causa daquilo que você acredita, que você tem essa crença né, daquilo que papai ensinou a gente. Você acredita, você tá numa luta, você tenta trabalhar e aí chega um momento que você vê que não é isso que você pensa, da maneira como você trabalha. Você tem que tá bem mais preparado e você trabalhar com a questão da comunidade enquanto tá avançando é uma linha que você tá percebendo que as coisas tão acontecendo todo mundo tá com você, mas chega um momento em que as coisas não tão dando certo, às vezes, as pessoas caem de malha em cima de você. Então, chega um momento em que você fica pensando. Não é culpa da comunidade! A comunidade não tá preparada pra isso! É a gente que não tá sabendo lidar com a situação que tá acontecendo. Então, chega um momento que você fica decepcionado com você

mesmo. (...). Claro que a comunidade influencia nisso, porque você vê assim que é um processo histórico, de as pessoas tão caminhando... E esse lado político é cruel! Você tá avançando e, de repente, você percebe que as malandragens são muito maiores do que aquilo que você imagina, daquilo que você acredita. E aí as pessoas entram nas influências e não conseguem acompanhar o raciocínio dos avanços que tão acontecendo.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

Assumir a posição de liderança política na organização comunitária acarretou para Antônio um conjunto de responsabilidades e habilidades para as quais ele entente que não sabia lidar suficientemente. Além das novas tarefas que assumiu com a sua atuação junto à associação, ele teve de encarar também os melindres que atravessam a política interna do grupo. Antônio relaciona os momentos em que "as coisas tão acontecendo" àquele período em que políticas públicas foram executadas na comunidade com maior intensidade, que coincide com o período de atuação do GT Clóvis Moura no local, o que, no seu entendimento, a comunidade não tem uma compreensão nítida de que se tratou de um "momento", que se relaciona a um conjunto de fatores conjunturais.

Estas tensões refletem, em alguma medida, os impactos causados às dinâmicas internas da vida comunitária a partir da emergência de novas formas de organização no local, expressas, neste caso, principalmente, na constituição da associação. Desse modo, não é só Antônio quem não estava preparado necessariamente para lidar com as novas situações decorrentes desse processo, mas a comunidade como um todo passa a se ver inserida em novas formas de organização que, por sua vez, demandam novas formas de relação, sobre as quais têm de aprender a lidar durante o processo.

Em João Surá, Antônio acumula os papéis de liderança comunitária e de articulador das comunidades quilombolas da região. Mas, a sua posição atual em relação à organização quilombola, além das experiências que teve a partir de 2005, como apresentado anteriormente, se deve também, em grande medida, à sua trajetória anterior de vida, na qual vivenciou uma série de situações que compuseram a sua formação política e o seu conhecimento acerca de outras formas de organização, como veremos a seguir.

A trajetória de Antônio é significativa para a compreensão do processo histórico de organização e mobilização da comunidade de João Surá, assim como da constituição das redes das quais esta faz parte. A inserção da comunidade no contexto político estadual e regional, bem como a visibilidade atualmente a ela atribuída, também se constituíram enquanto resultado de um processo de organização que se deu ao longo do tempo e por meio das relações estabelecidas com atores diversos, no qual Antônio desempenhou papel de destaque.

Ao longo do Capítulos III, a partir da abordagem feita sobre a trajetória de Seu Benedito, em alguns momentos também foram explicitadas passagens que denotam influências que Antônio Carlos recebeu em sua trajetória que contribuíram para o seu processo de formação. Nesse contexto, destacou-se o papel primordial exercido por seu pai, bem como por outros agentes que fizeram parte de sua trajetória, como Pedrão, por exemplo. Nesta parte do texto abordaremos a trajetória específica de Antônio Carlos que antecedeu o momento em que se iniciou o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, buscando destacar elementos que figuram como constitutivos de sua formação política e de seu conhecimento acerca de formas de organização que contribuíram para criar um ambiente favorável para a sua futura inserção política na organização quilombola.

Antônio saiu da comunidade pela primeira vez ainda na adolescência, no início da década de 1980, quando foi para Ribeirão Branco (SP) plantar tomate em uma fazenda, saída esta que durou apenas alguns meses. Quando retornou desta fazenda, ele inicia uma nova fase de sua vida na comunidade, sobre o que nos fala o seguinte:

Aí, eu comecei a trabalhar aqui, quando eu saí daqui pra fazer o cursinho de agente de enfermagem, foi em 84. Em 84 eu saí pra fazer o curso de agente de saúde em Adrianópolis. Aí fiz o curso em 3 meses. Voltei e assumi o serviço aqui no posto de saúde em 85. De 85 eu trabalhei até 90 aqui.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018).

Durante o período em que atuou na área da saúde em João Surá, sua posição no interior do grupo sofre uma significativa alteração, quando passa a ter maior prestígio, o que se deu a partir da maior aproximação que teve com as famílias locais por conta do atendimento que prestava a estas.

Em 1991, Antônio decide sair da comunidade novamente e tentar a vida em Curitiba, onde não conseguiu emprego. Retornou de Curitiba e começou a trabalhar empresa de mineração de chumbo, localizada na Vila Mota, em Adrianópolis, a Plumbum, onde permaneceu até o seu fechamento, em 1995. Depois disso ele volta a plantar tomate, na mesma fazenda em que trabalhou quando era adolescente, onde permaneceu menos de um ano, quando então volta à Curitiba, em 1996, onde viveu com a família até o ano de 2003.

Em Curitiba, Antônio vivenciou experiências inusitadas e duras, que lhe proporcionaram um contato íntimo com as dinâmicas de organização de uma associação de bairro:

Antônio Carlos: Depois que eu fui pra Curitiba, como a gente foi morar na periferia, daí que nós fundamos a associação lá da... deixa eu lembrar o nome...

Lene: Onde você morou lá?

Antônio Carlos: No Cajuru. Morava ali no Cajuru, no Acrópolis II. (...). Morei naqueles becos ali. Então, a gente montou uma associação lá, deve ter essa associação até hoje. Enfim, daí montamos a associação, organizamos, daí eu saí de lá em 2003.

Lene: Você morava de aluguel lá?

Antônio Carlos: Eu comprei um terreninho, construí uma casinha lá na periferia. Fui morar na casa da minha cunhada, antes, bem quando cheguei. Depois eu comprei um terreninho. Era tudo clandestino! Depois nós montamos a associação e... Foi um conflito louco lá! Porque nós compramos terra clandestina. (...). Depois, até a COHAB chegar lá, pra retirar tudo, regularizar, tudo, eu já tava saindo de lá. Chegou nesse processo. Mas aí a gente conseguiu abrir rua, manilhamento, parte de esgoto, nós fizemos tudo, energia elétrica, foi tudo... (...). No começo foi tudo clandestino: energia elétrica foi gato, instalação de água, a gente fazia tudo gato. Aí, depois, a gente foi levando né, o Jair César⁷⁶ era vereador, e tinha um deputado que eu não me lembro o nome, depois o deputado era corrupto também, mas eu sei que nessa luta a gente teve influência lá também né, na associação nossa. E aquele Carlos Bortolletto⁷⁷, foi vereador também, contribuiu ali também na vila né. Eu sei que a gente correu atrás. O Tanigushi [prefeito], então, eu não sei quantas reuniões nós fomos atrás do Tanigushi, participando nessa época, pra construir ali, arrumar os arruamento, polícia pra gente, eu cheguei a participar até de agente, fiscal de polícia na época lá, pra contribuir de informante. Eu sei que entramos, fizemos de tudo! Entramos feito louco lá! E aí foi feita muita reivindicação, porque a gente não sabia formalizar os documentos mas nós levava as demandas. E aí, tinha o secretário da segurança da região do Cajuru ali e nós tinha reunião direto com ele. A partir dali, da questão da segurança, nós participava com os outros benefícios, da assistência social, nós participava de muita reunião com eles, levando o problema da família que tava ali. A questão de roubo, que acontecia direto ali, a gente foi levando pra assistência social e apresentando as dificuldades que tinha, as famílias que tava ali. (...). Mas a questão não foi tanto a polícia, mas a atuação da associação com relação aos atendimentos que ela fazia. Claro que nós usamos a polícia também, porque pra nós poder fazer o trabalho que nós tava fazendo tinha que ter uma justificativa né, e daí é onde que a gente conseguia trazer a polícia e, ao mesmo tempo em que trazia a polícia, mostrava a condição da vila. Daí filmava, levava as condições das casas, da família... E do posto de saúde, eu fui conselheiro lá no postinho também... Então, a minha participação nessa questão e de vir pra cá e chegar ajudar aqui na comunidade vem um pouco dessa luta, dessa movimentação aí.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

A realidade enfrentada por Antônio Carlos durante o período que viveu em Curitiba é representativa de muitos trabalhadores do campo que migram para a cidade em busca de uma idealizada melhor condição de vida. O lugar que esta "cidade grande" lhe reservou foi uma área de ocupação irregular, onde, a duras penas, conseguiu adquirir uma "terrinha" e construir ali sua "casinha". O diminutivo utilizado neste caso não remete a uma dimensão afetiva, mas expressa literalmente o tamanho do pouco a que tinha acesso, que, além de pequeno, escasso e precário, era "tudo clandestino".

76 Jair César de Oliveira foi vereador em Curitiba por 6 mandatos consecutivos (1988-2012), sendo, por último, filiado ao Partido Social Democrático (PSD). Foi apelidado de "Prefeito do Bairro Alto", por cota de sua região de maior atuação. (CMC, 2019).

77 Carlos Bortolletto foi vereador de Curitiba durante duas gestões (1997-2001 e 2003-2004), nesta última pelo Partido da Frente Liberal (PFL). Sua região de maior atuação era o bairro Cajuru. (CMC, 2006).

Durante esse período ele não conseguiu um emprego formal, tendo sobrevivido e mantido sua crescente família a partir de "bicos" que realizava como pedreiro, carpinteiro e o que mais lhe aparecesse de oportunidade de trabalho. Diante desta situação, que se equiparava a das demais famílias que viviam naquela comunidade, Antônio vê no seu engajamento junto à constituição da associação uma possibilidade de poder alcançar melhorias para a qualidade de vida de sua família, no que, em certa medida, obteve sucesso.

A sua atuação junto à associação do bairro lhe proporcionou uma bagagem de experiência em relação às atividades por esta realizadas bem como às estratégias de ação por ela empreendidas. A associação, assim, se configurou como um espaço de formação política para Antônio, que se viu participando de várias reuniões com representantes do poder público municipal e contribuindo para a realização de estratégias tomadas pelo coletivo, como o uso da força policial para alcançar a visibilidade dos problemas enfrentados pela comunidade, à qual se refere como a "família que tava ali".

Depois de enfrentar uma série de dificuldades em Curitiba, em 2003, Antônio retorna à João Surá junto de sua família. A experiência vivenciada por ele com a associação daquela comunidade foi tão significativa para a construção de sua trajetória enquanto liderança comunitária que ele próprio a associa diretamente ao seu envolvimento na organização de João Surá que ocorreu posteriormente.

A este respeito, ainda, Antônio nos fala sobre a sua inquietude em relação aos problemas vivenciados em João Surá, sobre os quais tinha dificuldade em dialogar com outras pessoas da comunidade:

(...) a gente ficava irritado, porque a gente tentava puxar pra uma conversa e a gente não conseguia avançar, porque as pessoas não acompanhavam esse raciocínio. Quer dizer, aceitavam tudo que vinha! Então, todas as pessoas que vinham, falavam das coisas acontecendo na comunidade, nós não conseguia fazer um debate, a gente não tinha conhecimento também, preparo pra isso. A gente só veio se dar conta disso a partir do momento que eu comecei a sair, foi em 2001, que eu saí fora, trabalhei em Curitiba, saí da comunidade.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

A sua saída de João Surá e o tempo que passou em Curitiba se mostraram fundamentais para que ele pudesse compreender melhor os próprios problemas enfrentados pela comunidade, bem como para que aprendesse a lidar melhor com estas questões através do diálogo com seus pares. Certamente, a sua atuação junto à associação em Curitiba lhe proporcionou uma experiência de contato e diálogo com os membros daquela comunidade, bem como com outros

atores com os quais se relacionavam, que lhe possibilitou, posteriormente, em João Surá, ter um certo "preparo pra isso".

Evidencia-se assim como a saída de pessoas da comunidade não se caracteriza necessariamente como um "prejuízo" para o grupo, mas pode se configurar como uma forma de oxigenação e atualização da organização social comunitária, que, neste caso, teve contribuições a partir da experiência de vida tida por um de seus membros na cidade.

A partir deste relato feito por Antônio, perguntamos sobre como se deu o seu envolvimento na associação em Curitiba, se havia tido alguma experiência anterior que tivesse lhe despertado o interesse por esta forma de organização.

Antônio Carlos: A gente já contou um pouco da história da comunidade aqui, da primeira associação que nós montamos aqui? Isso foi em 87, acho. E onde foi o apoio que nós tentamos foi pro lado da igreja né. E aí, sabe aonde que nasceu um pouco disso também? O Darci Frigo teve aqui na comunidade na época que ele tava na formação dele lá na CPT. Ele teve aqui em 87 eu acho. O Frigo ainda tava estudando eu acho. Eu sei lá o que que ele tava fazendo naquela época, mas tava lá na CPT. (...). Eu era bem piação ainda, era bem molecão, tava aqui. E aí ele veio aqui na comunidade e eu comecei a participar de cursos lá em Curitiba junto com eles lá. Teve uma participação também nessa época né.

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

A fala de Antônio nos informa que o seu interesse e contato em relação à constituição de uma associação já vinha desde a década de 1980, sobre o que teve influência de Darci Frigo, da CPT. Cabe mencionar que, de acordo com Antônio, a intenção em constituir uma associação comunitária foi despertada a partir um conflito fundiário vivenciado pela comunidade nesse período, no qual um fazendeiro e agentes do ITC disputavam terras com a comunidade. O encontro com o agente da CPT em questão foi providencial nesse contexto. Darci Frigo é reconhecido nacional e internacionalmente como um grande militante dos direitos dos trabalhadores do campo, sendo atualmente advogado e membro fundador da ONG Terra de Direitos⁷⁸. A sua trajetória de trabalho junto às populações camponesas teve início quando passou a atuar na CPT, em 1986. Ao chegar em João Surá, em 1987, Darci Frigo, que havia recém ingressado na CPT, realizava uma de suas primeiras ações na organização, que se deu em defesa de jovens trabalhadores que eram submetidos ao trabalho em condições análogas a

78 A Terra de Direitos surgiu em Curitiba, em 2002, atua na defesa, promoção e efetivação de direitos, prestando assessoria jurídica popular a partir de demandas coletivas e comunitárias, em parceria com movimentos sociais. Na atualidade, a organização conta com três escritórios regionais, um em Curitiba e outros dois em Santarém (PA) e Brasília (DF), respectivamente, e tem atuado com comunidades quilombolas em nível nacional e prestando assessoria a comunidades específicas. (TERRA DE DIREITOS, 2018).

de escravidão por uma indústria madeireira que atuava no Vale do Ribeira, entre os municípios de Cerro Azul e Bocaiúva do Sul. (SHONARTH & STANCKI, 2011).

Uma última questão que colocamos à Antônio sobre a sua trajetória foi a respeito de quais motivos lhe teriam feito retornar à comunidade depois do período em que viveu em Curitiba, sobre o que fala o seguinte:

O meu retorno na comunidade, na verdade, veio de um pedido de papai. Que, quando ele tava doente, ele falou pra mim que era pra mim vir e ficar com mamãe, por causa do irmão que era doente. Era um motivo mais forte naquele momento por que ele tava passando. Porque ele tava, ele sabia do problema de saúde que ele tava passando! Aí ele disse assim, uma que ele percebia que a comunidade precisava da minha participação aqui. (...). Ele sempre falava pra mim: Oh, Antônio, dentre todos os irmãos... não querendo né me elogiar, mas ele falava assim, era a fala dele, entendeu?! Era ele que falava isso. Tanto que mamãe trazia isso. Por causa disso, pra mim foi muito forte. Então, nesse processo de trajetória que a gente passou por ele, a gente assumiu esse compromisso com a comunidade, então, na primeira eleição que eu fui eleito aqui na comunidade eu... Não até por, assim, por uma missão mesmo!

(Antônio Carlos de Andrade Pereira, 52, dezembro de 2018. Entrevista realizada por Lene e Cassius).

Seu Benedito fez o pedido à Antônio para que retornasse à João Surá para ficar com Dona Joana. Com esse pedido, veio também uma responsabilidade, uma "missão", à qual seu pai lhe incumbiu, que foi compreendida por Antônio como sendo a de "assumir esse compromisso com a comunidade". Tal afirmação é reiterada por Dona Joana, quem, ao falar sobre a "luta" de Seu Benedito a relaciona à atuação de Antônio em anos recentes:

Lene: Gostaria que a senhora me contasse como foi o envolvimento de seu esposo na organização das comunidades no Vale do Ribeira.

Dona Joana: Essa história é igual como é a luta que o Antônio Carlos tá lutando agora, sabe. (...). Ele tinha vontade de passar pro Antônio Carlos... Daí Antônio Carlos foi pra Curitiba, aí que tinha um tal de sempre passar pro Antônio Carlos esse movimento, entrar no meio do movimento. E, no fim, foi o lucro dele que ele dizia esse aí... João e Joaquim não se envolveram.

(Joana de Andrade Pereira, 81, dezembro de 2016).

Para Dona Joana, ao assumir o compromisso com a organização política de João Surá, bem como com as demais comunidades quilombolas da região, especialmente por meio do trabalho que desenvolve junto à Eaacone, Antônio Carlos realiza o desejo do pai, "lutando" como ele, entrando "no meio do movimento", o que seus irmãos acabaram não fazendo.

Assim, evidencia-se que o processo de luta empreendido por Antônio a partir de 2003 carrega também uma dimensão moral que se expressa nesta obrigação assumida com a sua comunidade e com a luta herdada do pai. Este aspecto que motiva a luta soma-se então a outros

como aqueles de caráter mais objetivo que o levaram a assumir o compromisso com a organização das comunidades, como a busca por "melhorias" (relativas principalmente a infraestrutura e acessos a serviços e políticas públicas).

Apesar de esse processo de envolvimento junto à organização quilombola ter sido marcado na trajetória de Antônio pelo seu retorno à comunidade e pelo reconhecimento de João Surá, evidencia-se que sua posição mais recente enquanto liderança comunitária e como articulador das comunidades quilombolas na região é resultado de todo um percurso de formação e experiências que teve ao longo do tempo, o qual contou com a contribuição de diversos atores e se constituiu por meio de um conjunto de relações estabelecidas com organizações e agentes diversos.

6.2.3 A luta de "dentro"

João Martinho, também filho de Seu Benedito, não teve o mesmo grau de envolvimento político de Antônio junto à organização das comunidades quilombolas, seja no Paraná ou no Vale do Ribeira. Durante o processo de reconhecimento da comunidade de João Surá, contudo, ele desempenhou um importante papel, como, por exemplo, contribuindo no acolhimento de agentes externos, na concessão de informações e entrevistas, na construção do barracão, na defesa da construção do prédio da escola, dentre outras questões, tendo sido ainda o primeiro tesoureiro da associação, conforme já mencionado anteriormente.

No entanto, percebemos que João tem desempenhado um papel de extrema importância na comunidade, especialmente no âmbito do cotidiano, relacionado ao trabalho na terra e ao empenho empregado no que ele próprio chama de "desenvolvimento da agricultura" local. Ou seja, se a relevância do papel desempenhado por Antônio centra-se principalmente na organização formal da comunidade e nas articulações promovidas entre esta e outras comunidades e atores, a relevância do papel desempenhado por João centra-se, principalmente, na sua "luta" no interior do quilombo, a qual se faz necessária para assegurar a sua manutenção ao longo do tempo.

João vive com sua esposa e um dos dois filhos nas terras da família, que pertenciam a Seu Benedito, onde, juntos, cultivam uma diversidade de alimentos que asseguram a sua subsistência, além de realizarem a produção artesanal de farinha de mandioca, rapadura, doce de banana e de laranja e, mais recentemente, também de vinho de jabuticaba, dos quais comercializam o pouco excedente. Há alguns anos, além de trabalhar em suas terras, João

também trabalha como empregado da Prefeitura Municipal de Adrianópolis prestando serviços ao IAP na estruturação do Parque Estadual das Lauráceas.

De Seu Benedito, João herdou, mais do que as terras, a formação que teve no trabalho e na política. O perfil de João distingue-se do de seus irmãos, especialmente pela sua determinação em permanecer trabalhando na terra, e nas terras da família, apesar de tantas dificuldades por ele enfrentadas.

Quando meus irmãos foram tudo embora, ficou só eu e a Irani lutando, dando apoio pra ele [pai]. (...) eu sempre tava junto com ele, trabalhando aqui no sítio, plantando feijão, milho...
Meus irmãos tavam tudo fora. (...). E eu fiquei aqui, peitando na comunidade.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

João se orgulha de "não" ter saído de João Surá, em contraponto à saída dos irmãos, e de ter ficado, junto da esposa, "lutando", "dando apoio" para o pai, "trabalhando" "no sítio". Para João, enquanto os irmãos estiveram fora, ele teria encarado as dificuldades da vida no local e ficado "peitando na comunidade".

A partir desta contextualização feita por João, lhe perguntamos como ele compreendia que havia se dado o processo de organização da comunidade de João Surá. Em sua resposta, João apresentou toda a sua trajetória de vida em relação ao que ele identifica como sendo constitutivo da organização comunitária. Na sua narrativa alguns elementos se destacaram, em especial, o trabalho na terra e a sua relação com o pai, como explicitado na fala a seguir:

A gente tem que começar lá bem atrás né. Eu vou começar lá atrás, então, antes de tudo, do começo da luta tudo aqui, que a gente viveu assim trabalhando... e pai e mãe, porque meu pai, ele, quando ele adquiriu a propriedade ele nunca abandonou, nunca saiu. E minha mãe também, nunca saiu, nunca trabalhou empregada, mas nem um dia! E a gente tem um olhar assim na propriedade que meu pai vinha, falava, tentando desenvolver, mas a gente não tinha aquele pensamento dele né, que ele... se a gente até seguisse ele, na verdade, eu acho que a gente hoje tava num patamar bem mais elevado. E foi aonde que começou a política pública né, que a gente foi entendendo e conhecendo um pouco da política pública e ele também meio infiltrado e aconselhando que a gente deveria seguir aquele caminho ali porque era o único caminho que podia dar autonomia a nós que era pobre, também caminhando pra uma luta, que queria ver desenvolver o trabalho da agricultura. E a gente veio lutando...

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

A "luta", nesta fala de João, diz respeito ao processo de organização da comunidade em relação ao acesso a políticas públicas. Assim, esta "luta" tem como marco temporal a década de 1970, quando se dá a "chegada" do Estado na comunidade, por meio da execução do projeto de regularização fundiária promovido pelo Incra, como abordado no Capítulo III. Por esta

perspectiva, a "luta" da/na comunidade de João Surá vai ser adensada conforme avançam as possibilidades de acesso a outras políticas públicas, o que ocorre com intensidade a partir de 2005 no local, como apontado no Capítulo V.

Mas, para João, ainda que a "luta" da comunidade se dê no sentido de buscar acesso a políticas públicas, esta "luta" se expressa, em grande medida, em atividades realizadas no cotidiano da vida comunitária, em especial, no trabalho na terra, na busca por "desenvolver o trabalho da agricultura". A "luta", nesse sentido, se constitui como "caminho" para alcançar a autonomia em relação à terra e ao trabalho na terra.

Daí pedi pro meu pai, né que eu vinha... que arrumasse um lugarzinho. Aí eu vim morar aqui, aonde que a gente começou a luta da comunidade.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

João teria iniciado a sua participação na "luta da comunidade" quando passou a viver nas terras do pai, nas quais vai trabalhar para "desenvolver a agricultura", em busca da autonomia. O termo luta é utilizado em João Surá principalmente (mas não exclusivamente) para se referir ao trabalho na terra e na casa, como também foi verificado por Cambuy (2011). Assim, não é coincidência que o mesmo seja adotado em referência à organização comunitária, a qual também passa pelo trabalho.

Ao se referir ao modo como tem atuado para alcançar esta autonomia, João destaca que o que tem feito é seguir aquilo que aprendeu com seus pais:

(...) é mais ou menos ligado com aquilo que a cultura que a minha mãe me ensinou, meu pai me ensinou fazer: a rapadura, o café, a farinha de mandioca, os doces... A gente aprendeu a fazer com eles, então a gente quer manter aquela cultura que eles sabiam fazer mas não chegaram a industrializar [produzir para comercializar].

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

João acredita que a produção e comercialização de alimentos orgânicos, bem como o processamento de alguns destes alimentos, se configura como uma alternativa viável de trabalho e de geração de renda que pode promover a autonomia, tanto para ele e sua família como para as demais famílias da comunidade, uma vez que estas já dispõem das condições necessárias para tal, como a terra e a técnica de cultivo. Para Fidelis (2013), as práticas tradicionais de agricultura utilizadas em João Surá se configuram como estratégias de resistência promovidas pelas famílias no local, as quais têm contribuído para a reprodução da comunidade ao longo de mais de dois séculos. De acordo com o autor (FIDELIS, 2013; 2015), a forma como a agricultura tradicional tem sido desenvolvida em João Surá tem assegurado a

autonomia da comunidade, principalmente devido à transmissão de saberes sobre técnicas de manejo e de cultivo bem como às sementes e mudas crioulas que se encontram sob o domínio de famílias locais ao longo de gerações.

João possui um olhar acerca da produção de alimentos com base nos princípios da agroecologia, a partir do qual tem buscado desenvolver a agricultura em sua "propriedade" se utilizando do sistema de cultivo agroflorestal. Este olhar de João sobre a agricultura, bem como as práticas que tem desenvolvido neste campo, se relaciona diretamente à sua participação, entre os anos de 2006 e 2009, em cursos sobre práticas agroecológicas promovidos por meio do Projeto Iguatu, proposto pela AOPA, citado no capítulo anterior. Foi através destes cursos que João pode aprender técnicas de cultivo e de manejo dos recursos naturais que integram o sistema agroflorestal. Desde então ele tem se dedicado à sua realização, tendo feito a conversão de seu sistema de cultivo tradicional para o agroflorestal e incentivado outros agricultores da comunidade a fazer o mesmo.

A partir disso, João obteve a certificação de alimentos orgânicos pela Rede Ecovida, tendo acessado canais de comercialização institucionais possibilitados pelo PAA (entre 2010 e 2012) e pelo PNAE (2013-2018), com a mediação da AOPA, e, desde 2018, também tem acessado o PNAE por meio da Associação de João Surá. Cabe mencionar que outras famílias da comunidade também têm acessado estes canais, o que tem promovido um incremento na renda local.

João aposta na produção e comercialização de alimentos orgânicos como meio para obtenção de renda e, logo, de autonomia na comunidade. Por este motivo, tem buscado realizar investimentos constantes em sua "propriedade" para poder aumentar a produção e também processar alimentos, com a construção de uma cozinha de acordo com os padrões de vigilância estabelecidos pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), para poder assim comercializar seus produtos no mercado formal.

Mas, se João acredita tanto na possibilidade de conquistar maior autonomia através do trabalho na terra, então, o que o teria levado a buscar um trabalho assalariado junto à Prefeitura Municipal de Adrianópolis, prestando serviços para o Parque Estadual das Lauráceas, conforme indicamos no início desta parte do texto?

(...) na verdade, eu não tava querendo ir no Parque. Fiquei um mês enrolando pra não ir ainda. Ai, voltei atrás, falei: mas eu pedi pra Deus arrumar um caminho pra mim! (...) eu quero deixar prontinho aqui pra mim largar de lá, porque... não é um trabalho esforçado, sabe, mas você gosta do que faz aqui, sabe?! (...) A ideia é essa sabe, de a gente conseguir, porque, se eu pudesse eu saía hoje de lá, não saía nem amanhã. Mas, fazer o que né, a gente precisa no momento aí de se afirmar mais um pouco. O dinheiro de lá pra nós terminar aqui né! (...) tanta possibilidade que a gente tem de lutar! (...).

Porque a gente é muito ligado na agricultura, sabe?! (...) eu gosto muito da roça, eu acho que é difícil até muitas vezes... mas eu tenho muito mais coisa plantado hoje do que quando eu saí pra trabalhar no IAP [órgão responsável pela gestão do Parque]. Nossa! Se eu tivesse o que eu tinha hoje sabe quando que eu tinha ido? Mas de jeito nenhum! Só me ajudou mais fazer isso aqui, mas também a gente pensa assim que o dinheiro que eu peguei lá ajudou a fazer muita coisa também.

(João Martinho de Andrade Pereira, 55, maio de 2018).

De acordo com João, um dos fatores que o teria levado a "pedir a Deus" para que lhe "arrumasse um caminho" foi o conflito vivenciado internamente na comunidade no contexto do planejamento da construção da escola, momento no qual se viu furioso com a negativa de algumas pessoas do local em utilizar o espaço do campo para a instalação do prédio da escola, conforme explicitamos no Capítulo V. Esse episódio foi o último narrado por ele quando falava sobre a sua participação ativa na associação. Foi quando ele tomou a decisão de tomar "outro caminho" na vida.

A sua "ida" para o parque, contudo, foi motivo de tensões na comunidade, uma vez que, de acordo com relatos obtidos a partir de conversas informais realizadas no local, algumas pessoas alegam que ele estaria "mudando de lado" ao trabalhar junto ao IAP, órgão que historicamente tem entrado em conflito com a comunidade, como mencionado no Capítulo III. Assim, ao passo que João compreende que seu novo trabalho pode assegurar a ele e à sua família um futuro melhor dentro da própria comunidade, este também acabou afastando-o da associação, em grande medida.

Durante o período em que João fica fora de casa, durante a semana, quando se dedica a atividades no Parque, sua esposa, com o auxílio de seu filho e, às vezes de algum "camarada" [pago por dia com dinheiro], dá continuidade ao trabalho na "propriedade" da família. Quando ele se encontra em casa, durante os finais de semana, passa a maior tempo dedicado ao andamento da obra e ao trabalho na roça, junto da esposa e do filho. A ausência de João de casa afeta a dinâmica de trabalho da família, contudo, ele entende que somente o trabalho assalariado lhe possibilitará concretizar seu projeto de vida, o que inclui ter a agroindústria funcionando e seus produtos sendo comercializados, o que poderá gerar uma renda razoável para a família de modo independente.

De acordo com João, trabalhar empregado não fez nem faz parte de seus planos, mas, neste caso, ele viu no trabalho assalariado uma possibilidade de melhorar as condições de trabalho e obtenção de renda em suas terras. Assim, mesmo sendo subordinado através do emprego, este, sendo temporário, se configura como um meio de alcançar maior autonomia no futuro, tanto para ele como para sua família.

Nesse sentido, o trabalho assalariado não se encaixa na contraposição entre "cativeiro" e "liberdade", como enunciado por Woortmann (1990), onde o trabalho assalariado representa o cativeiro, que priva da liberdade conferida pelo trabalho realizado na terra de maneira autônoma. A questão do "emprego", enquanto trabalho externo assalariado, "dependente", é bem mais complexa em João Surá, pois, atualmente, na comunidade há várias pessoas com vínculo empregatício, inclusive trabalhadores da "terra", o que, em alguns casos, pode mesmo se configurar como uma situação de dependência, de "cativeiro", nos termos de Woortmann (1990), podendo implicar inclusive em certo abandono do trabalho na própria terra. No entanto, em João Surá, o trabalho assalariado pode também se configurar como um meio para a obtenção de maior autonomia, de "liberdade", para a família no futuro, visão que deve ser relativizada a depender do contexto ao qual se faz referência.

Nesse sentido, concordamos com Dias (2009), quem, ao analisar as possibilidades encontradas pelas famílias de João Surá frente a um contexto mais amplo de avanço do capitalismo no campo, conclui que o trabalho realizado por pessoas da comunidade relacionado a empreendimentos externos ao quilombo se constitui como uma possibilidade encontrada por estas pessoas dentro de alternativas possíveis, o que se configura ainda como uma resposta da comunidade às pressões externas exercidas sobre ela. Por esta perspectiva, a possibilidade de trabalhar de modo assalariado vivendo na comunidade, ao se constituir como uma alternativa para a manutenção destas famílias na comunidade, acaba contribuindo para a reprodução da própria comunidade. Assim, este processo pode ser lido como uma estratégia de resistência do grupo frente às crescentes pressões externas exercidas sobre ele. De acordo com Dias (2009):

Tais processos sutis nos fazem repensar a resistência, não mais como excessivamente ativa (isto é, caracterizada pelo enfrentamento da luta direta, como o que aconteceu com Palmares e que passou a ser um modelo único de resistência). As comunidades apontam a existência de outras alternativas que não só o enfrentamento ativo. (...) A comunidade João Surá exemplifica (...) a construção de estratégias de resistência marcadas pelo não confronto explícito com o entorno, mas, ao contrário, por uma flexibilidade a ele – através da inserção no modelo dominante sem que esta dilua a identidade e as particularidades do grupo, bem como de manutenção, em seu território, de processos de produção que garantam sua autonomia. (DIAS, 2009, p. 163).

Por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, o trabalho externo assalariado em João Surá se constitui enquanto estratégia de resistência da comunidade, denotando também o caráter que assume a resistência em suas expressões no cotidiano, que vai sendo atualizada de acordo com as novas pressões e demandas que são colocadas ao grupo. A narrativa de João denota um caso emblemático nesse sentido, onde, mesmo trabalhando "para fora", de modo assalariado, não se perde de vista um projeto de vida "ligado com a cultura" que o pai e a mãe

lhe ensinaram. Assim, a resistência cotidiana que se apresenta em formas tradicionais de sociabilidade, como no trabalho coletivo ou na religiosidade, por exemplo, mostra a sua elasticidade ao ser reelaborada diante de novos contextos que emergem no local.

Depois da dedicação ao trabalho nas terras da família, o envolvimento de João em festas e bailes na comunidade se apresenta como uma das semelhanças mais explícitas dele com Seu Benedito. Durante as entrevistas, João recorda com saudosismo dos bailes que realizou junto do pai após mutirões promovidos na casa da família, como afirma: "Olha, eu sinto falta disso aí, nossa, como sinto! Reunir o povo pra fazer aquelas festas".

O orgulho que sente em falar sobre a sua participação ativa nos bailes e festas na comunidade se estende para a realização das tradicionais festas de Santo Antônio, das quais foi "festeiro" por 5 anos seguidos, sendo responsável pela sua organização: "Fiquei acho que uns 10 anos nas festas. Eu fiz 5 festas seguidas! Todo ano uma festa!"

Ao falar sobre as festas locais, João demonstra ter prazer em poder contribuir para que elas ocorram e se fortaleçam. Mas, ao mesmo tempo, denota uma preocupação em relação ao perfil que as festas vêm tomando na comunidade. Ele afirma que ajudou a construir o barracão que atualmente é utilizado para a realização das festas comunitárias, mas que, com isso, vislumbrava que o uso deste barracão se destinasse ao que chama de "festa cultural", o que, segundo ele, nem sempre ocorre.

João também é um grande tocador, participando de bailes realizados na comunidade, para os quais, quando possível, leva consigo a sua sanfona. Ele defende que a "cultura" local deve ser mantida para que a comunidade não seja descaracterizada, não venha a ser "estragada", com a introdução de elementos estranhos em eventos relevantes, como nas festas de Santo Antônio, por exemplo. Verifica-se aqui uma preocupação de João em assegurar a reprodução da identidade cultural da comunidade, que, na visão dele, se expressa no modo como são realizadas as festas tradicionais locais.

O sentido que possui o termo "cultura" para João encontra-se diretamente relacionado às práticas culturais tradicionais realizadas nas festas locais, destacando-se a forma como era realizado o baile, onde se tocavam músicas "caipiras", inclusive algumas composições próprias de membros da comunidade, ao som de instrumentos musicais como a viola, o violão, o pandeiro e a sanfona, por exemplo. Ao investigar os processos de mudanças que ocorreram em João Surá após o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, Lewandowski (2009, p. 83) afirma que a "noção de cultura foi admitida pelos moradores de João Surá como alguma coisa que eles não têm e que precisam *aprender*, ou ainda aquilo que eles tinham e que precisam *resgatar*." Este último sentido que o termo adquire na comunidade,

que se relaciona a uma ideia de resgate, se aproxima da noção de cultura empregada por João neste contexto, no qual ele compreende que práticas tradicionais representativas da cultura local devem ser valorizadas e reforçadas.

João, apesar de não participar mais com tanta frequência das festas e bailes realizados na comunidade, desempenhou um papel importante neste campo da "cultura", como ele se refere. Percebe-se assim que a sua atuação, ainda que atualmente e dê com menor frequência, por esta perspectiva, se aproxima intimamente daquela desempenhada por seu pai, quem tinha um papel de "animador" nas festas e mutirões realizados na comunidade, como mencionado no capítulo III, tendo a capacidade de mobilizar pessoas para a realização de eventos comunitários.

Com certo orgulho, João nos disse que o gerente de seu local de trabalho, quem lhe provocava por conta de seu posicionamento político, o chamava de comunista, ao que ele teria respondido o seguinte: "O que a gente quer é igualdade! Eu tô aqui, mas a minha luta é no campo! Se amanhã ou depois acontecer alguma coisa, aqui a gente tem o que é nosso, a gente sabe se virar." João, que não recusa a alcunha de comunista, defende seus ideais de "luta", assim como seu posicionamento político, publicamente, mesmo quando se vê diante de uma relação pessoal com alguém a quem se encontra subordinado, como no caso do referido gerente.

O posicionamento político de João é fortemente marcado por seu apoio ao PT, desde o período de fundação do partido, o que é simbolizado por um cartaz da campanha de Lula à presidência da república de 1989 que ostenta ainda hoje na parede de sua casa. Seu apoio ao partido teve a influência de Pedrão, quem, segundo João, foi um "professor" para eles e teria sido responsável por "levar o partido" para a comunidade. De acordo com João, Pedrão era chamado de comunista em João Surá, fato ao qual ele próprio associa a alcunha que lhe fora dada pelo gerente de seu trabalho.

O contexto em que viviam na comunidade durante o período das eleições de 2002 era de ampliação acelerada do domínio de fazendeiros sobre terras locais. Os irmãos de João estavam regressando à João Surá, inclusive Antônio Carlos, quem retorna no final do ano de 2002. Quando João trabalhou como fiscal do PT na eleição de 2002, estreitou relações com Silvio, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Adrianópolis. Para João, esse encontro marcou o início de um longo processo de luta por reforma agrária no município e na comunidade, a partir do qual teriam reivindicado a constituição de um assentamento rural, o qual não se efetivou na região.

Ele associa a reivindicação desse assentamento com o posterior início do processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo. Ainda que a modalidade de assentamento para a qual o sindicato do município realizava o cadastramento de famílias na

comunidade se relacione a uma política distinta daquela que possibilitou o início do processo de reconhecimento do território quilombola de João Surá, é interessante notar como para João esse momento é significativo, para quem representou parte de uma conquista da luta da comunidade por seu território.

6.2.4 A interlocução da juventude

Acima no texto abordamos as trajetórias de João Martinho e Antônio Carlos, nas quais buscamos destacar elementos que constituem a construção de suas inserções na organização da comunidade ao longo do tempo. Como se pode observar, cada qual seguiu caminhos distintos na vida, o que implicou nas suas também distintas formas de inserção na organização comunitária. Foi possível perceber ainda que, mesmo que com trajetórias bastante diferentes, ambos carregam aspectos marcantes da trajetória de Seu Benedito. Enquanto João, ao manter-se nas terras da família determinado a alcançar melhores condições de vida para a comunidade, a partir, principalmente, do trabalho na terra, Antônio, por sua vez, ao retornar à comunidade traz consigo novos elementos que também vão contribuir para a organização comunitária.

Nesta parte do texto abordaremos então a trajetória de uma das netas de Seu Benedito, representando a terceira geração da família, a qual também tem um significativo envolvimento com a organização da comunidade. Carla Fernanda, que é uma das filhas de Antônio Carlos e tem 24 anos de idade, mesmo em um curto espaço de tempo, em relação aos demais membros de sua família sobre os quais tratamos anteriormente, traz consigo um conjunto de experiências de vida que lhe possibilitaram ser hoje reconhecida como uma liderança jovem da comunidade.

Carla nasceu em Adrianópolis, durante o período em que seu pai trabalhou na Plumbum. Viveu com a família todo o percurso narrado por Antônio até o ano de 2002, quando vai de Curitiba para João Surá para viver com os avós. Do curto período de tempo que pode conviver com o avô, pouco menos de um ano, até o seu falecimento, Carla guarda carinhosas lembranças que marcaram sua vida, como o fato de Seu Benedito ter sido para ela um grande incentivador de seus estudos (mesmo analfabeto), de ele tê-la ensinado a dançar (a partir de encontros diários ao pé do rádio depois de ouvir a Voz do Brasil) e de, durante o período eleitoral de 2002, tê-la explicado incansavelmente a importância que teria para a comunidade a eleição de Lula para a presidência da república.

Carla teve como forte referência a trajetória do pai, assim como de seus tios e tia, com quem pode conviver, o que leva a crer que estas relações de parentesco também lhe

possibilitaram acessar um determinado universo de experiências vivenciadas pela geração anterior, as quais, em alguma medida, exerceram influência sobre a sua própria trajetória.

Carla concluiu as séries iniciais do Ensino Fundamental na escola municipal existente em João Surá, mas, para cursar as séries finais teve que enfrentar o desgastante deslocamento diário desta comunidade até a comunidade vizinha de Porto Novo, localizada a cerca de 25 quilômetros de distância. A realidade dela era a mesma de outras crianças de João Surá e, inclusive, de seu pai, quem retomou os estudos na 6ª série do Ensino Fundamental, em 2006, junto com ela na escola de Porto Novo. Assim que o Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos iniciou suas atividades na comunidade, Carla e os demais que frequentavam as aulas em Porto Novo foram os primeiros estudantes nela matriculados. Ela ingressou nesta escola em 2009, quando cursava o 8º ano do Ensino Fundamental. Carla afirma que sempre gostou de estudar e que sonhava em um dia poder fazer uma faculdade, o que lhe fez definir seus rumos.

Carla: Até aí eu recuperei as esperanças de estudar. Aí, eu lembro que tava tendo um festival de artes lá em Curitiba, que a gente foi apresentar a dança de São Gonçalo com a escola. Aí que surgiu a oportunidade de estudar lá no colégio agrícola. Um rapaz chegou pra mim e eu falei, nossa tem uma escola, imagina estudar numa escola dessa, meu sonho né! Uma escola grande, eu fiquei muito impressionada com a estrutura da escola, com os laboratórios de ciências, nossa, aqueles laboratórios enormes. Um dia eu vou entrar num laboratório desses! Meu sonho era botar um jaleco e entrar num laboratório, estudar biologia e química. Daí ele falou assim: Ah, Carla, é possível viu!

Lene: Quem era o rapaz?

Carla: Era o Gilberto, ele estudava cinema, na faculdade do lado. (...) Eu falei: Gente, eu vou, eu vou correr atrás do meu sonho que era estudar e fazer algo melhor e tentar seguir em frente. Que o meu sonho era o que: estudar numa escola que tivesse laboratório e eu terminasse os meus estudos e uma faculdade... é isso! Eu quero ter uma faculdade e eu quero chegar lá!

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Seu interesse pelos estudos a levaram a cursar o Ensino Médio com um curso técnico integrado em agropecuária com ênfase em agroecologia no Colégio Estadual Newton Freire Maia, localizado no município de Pinhais (PR), próximo à Curitiba. Durante o período em que estudou nesta escola, foram três anos consecutivos de idas e vindas semanais entre João Surá e Pinhais, onde passava os dias letivos da semana.

Gilberto, a pessoa que teria intermediado a sua matrícula nesta escola, era membro da ONG Soylocoporti, a qual havia desenvolvido projetos em João Surá em anos anteriores, conforme mencionado no capítulo V. Assim, verifica-se na trajetória de Carla, já no início de seu percurso de formação, a constituição de relações que vão compondo as redes nas quais ela e a própria comunidade acabaram se inserindo.

Ações, agentes e organizações ligados à Igreja Católica ocuparam um lugar de referência em sua trajetória, com os quais estabeleceu relações ainda na infância, como a Pastoral da Juventude Rural (PJR)⁷⁹:

Diante das denúncias que tavam tendo aqui, e teve a Romaria da Terra também nesse período, aí eu comecei a participar das coisas da Pastoral da Juventude Rural. Aí eu ia pros cursos de formação lá em Curitiba, ficava na igreja lá. Foi quando eu tive meu primeiro contato com o MST, mas nunca tinha ido pra um acampamento, só com os cursos de formação mesmo, da Igreja. Teve uma viagem pra Bahia também nesse período, aí eu fui, também era pela Igreja. Era da juventude, então a única coisa que eu tinha que fazer era vir na reza, conversar com os jovens e era isso.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Desse modo, a PJR também propiciou à Carla a sua inserção em uma nova rede de relações formada pela presença e atuação desta organização no estado do Paraná, bem como por suas extensões em outros estados do país. Além disso, a sua participação em atividades promovidas pela PJR contribuiu para o seu processo de formação política, tanto por meio dos cursos de formação que realizou como pelas tarefas assumidas junto à organização que executou em sua comunidade.

Conforme já mencionamos anteriormente, aos 16 anos de idade, quando ainda cursava o Ensino Médio, Carla também começou a envolver-se em atividades promovidas pelo MAB na região do Vale do Ribeira, o que se deu com a mediação de uma agente da CPT à época.

A partir do momento em que Carla inicia seus estudos no Newton Freire Maia, ela passa por um processo de saída da comunidade que vai lhe resultar em um acúmulo de experiências que foram de grande importância para a sua formação profissional e política, bem como para o seu envolvimento posterior na organização da sua comunidade.

Destaca-se, nesse período, a sua maior inserção no MAB, que se deu depois que concluiu os estudos naquela escola, quando foi contratada pelo MAB/SP para atuar em um projeto de Produção Agroecológica Integrada e Sustentável (PAIS), trabalho que desenvolveu por um período de três anos junto a comunidades rurais do Vale do Ribeira em sua porção paulista.

79 A PJR surgiu em 1983, no Rio Grande do Sul, com o objetivo de organizar a juventude camponesa. Atualmente, encontra-se presente em 22 estados brasileiros, nos quais os núcleos de base da PJR também constituem uma rede de organização voltada à produção com base agroecológica como meio de garantir a permanência da juventude no campo, a chamada Rede Grupos de Produção e Resistência (Rede GPR). (PJR, 2018). Assim como a CPT, a PJR tem suas raízes na teologia da libertação, sendo considerada herdeira do trabalho realizado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e surgindo para suprir lacunas de atuação junto à parcela jovem da população do campo que não encontrava suas especificidades inscritas no modo de atuação da CPT (PJR BRASIL, 2017).

Ao atuar como técnica agrícola no projeto executado pelo MAB, além de residir em Registro, na casa onde localiza-se o escritório regional do movimento no Vale do Ribeira, Carla também assumiu uma série de compromissos junto ao movimento, propriamente, acumulando assim papéis de técnica agrícola, secretária, militante e articuladora junto às comunidades da região, dentre outros. Durante esses três anos, ela viveu intensas experiências, que lhe renderam um acúmulo de formação e aprendizados.

Assim que encerraram suas atividades junto ao projeto no MAB, depois de três anos, Carla decide retomar os estudos e ingressa na universidade, o que lhe faz passar por um período de transição de seu retorno à comunidade que durou mais um ano:

Depois disso, eu tomei a decisão, muito pessoal mesmo: Gente, eu só tô comunicando que eu vou estudar! Aí eu vim pra cá fazer o curso da Educação do Campo. Fiquei um ano indo e vindo de Registro pra cá fazendo as aulas.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Em agosto de 2015 ela iniciou os estudos no curso de Licenciatura em Educação do Campo, com ênfase em ciências da natureza, na UFPR⁸⁰, em uma turma aberta para atender estudantes do campo na região de Adrianópolis, a qual tem suas aulas realizadas em João Surá segundo a pedagogia da alternância. Cabe mencionar que, assim como ela, outras 9 pessoas da comunidade encontram-se matriculadas nesta turma, inclusive Antônio Carlos. Somam-se a estas, mais 9 jovens de João Surá que estão matriculados em turmas mais recentes do curso que tem suas aulas realizadas nas dependências do Setor Litoral da UFPR, no município de Matinhos.

Em 2017, Carla voltou a residir em João Surá, quando passou a se distanciar das atividades do MAB/SP, iniciando uma aproximação com o MAB/PR, mas, segundo ela, "sem assumir uma tarefa específica". Ao mesmo tempo em que retorna à comunidade, Carla também começa a se envolver mais diretamente em atividades da comunidade propriamente, principalmente relacionadas à associação e à escola. Em 2018 tornou-se professora do Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos, onde leciona as disciplinas de biologia e química. Também em 2018 Carla assumiu uma frente de trabalho junto à associação na coordenação de um projeto do PNAE aprovado no estado do Paraná, a partir do qual promove a mediação da organização

80 Este curso foi criado em 2015 no Setor Litoral desta universidade, tendo como objetivo atender a demandas por formação de educadores do e no campo. A partir de uma perspectiva de educação freireana, o curso se propõe a desenvolver atividades com foco nos "sujeitos do campo enquanto agentes de transformação social, com capacidade de ação e criticidade, tendo seus conhecimentos construídos pela experiência e/ou eruditos valorizados e potencializados na relação pedagógica dentro das áreas de conhecimento" (UFPR, 2015, p. 10).

da produção de alimentos realizada por famílias da comunidade e da entrega destes alimentos às escolas de Adrianópolis⁸¹. Além desta atividade, Carla também contribui em várias outras "tarefas" da associação, de acordo com ela: "ajudo um pouco em tudo, mas, literalmente, ajudo mesmo". A experiência acumulada por Carla em sua trajetória, tem contribuído assim para a própria organização da comunidade, especialmente em atividades que exigem um maior conhecimento técnico e burocrático.

A partir do exposto acima, é possível olhar para a trajetória de Carla de maneira análoga às trajetórias de seu tio, João Martinho, e de seu pai, Antônio Carlos. Se, por um lado, ela passa um período de tempo na cidade, onde adquire experiência que lhe permitiu regressar trazendo novas contribuições para a organização local, assim como o fez seu pai, por outro, ela tem atuado no interior da comunidade de modo a buscar contribuir para a produção agrícola por meio do projeto do PNAE, o que lhe aproxima dos ideais de trabalho para a comunidade defendidos por seu tio.

É relevante notar a existência de uma correlação entre o fato de Antônio e Carla terem tido experiências de organização social fora da comunidade, durante o período que viveram em outras cidades, e o tipo de liderança que se constituíram na comunidade, com um perfil de atuação que denota uma familiaridade com mecanismos de articulação institucionais e instrumentos mais formais de organização, de caráter técnico-burocrático. Há de ser ressaltado ainda que a formação política e o aprendizado acerca de organização que tiveram fora da comunidade se deram em estreita associação com as relações que estabeleceram nesse período com outros atores, as quais possibilitaram o contato com outras práticas de organização e ação que a comunidade ainda não acessava e que, por sua vez, eles vão se tornar responsáveis, em grande medida, por inserir nas dinâmicas de organização do local.

Nesse sentido, encontramos uma íntima relação de nossas constatações com aquelas a que chegou Anjos (2005), quem, ao analisar a constituição de lideranças comunitárias em comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul, afirma:

Destacam-se como lideranças locais agentes com trajetórias que forjaram vínculos fora do grupo e que são constitutivos da noção do grupo como comunidade. Por essa trajetória externa aos círculos locais da comunidade, capaz de forjar, senão um capital social, pelo menos alguma capacidade de tradução dos discursos oficiais, com frequência as lideranças chegaram de fora ou fizeram uma longa temporada fora da comunidade. (ANJOS, 2005, p. 105).

81 Neste projeto, a associação de João Surá tem uma parceria com a comunidade Córrego das Moças, a qual tem um de seus membros atuando junto de Carla para a sua realização, sendo que a produção de alimentos desta comunidade também compõe o efetivo entregue às escolas.

Além do fato de terem passado um período fora de João Surá, Antônio e Carla também passaram por processos de formação que se assemelham em grande medida e que se diferenciam visivelmente daqueles por quais Seu Benedito e João passaram. Primeiramente, ambos tiveram (e tem tido) uma formação escolar que contribui para o acesso a informação e para a compreensão do contexto social e político mais amplo em que a comunidade se insere. Cabe ainda destacar o acesso à rede mundial de computadores e às redes sociais que ambos possuem, o que os possibilita também acessar informações, acionar novas relações e manter contato com um leque maior de pessoas envolvidas nas redes específicas das quais fazem parte.

Nesse sentido, Melucci (2001) destaca o importante papel desempenhado pelo conhecimento como recurso para os movimentos sociais, pois se trata de uma

(...) condição para revelar a natureza real das relações sociais ao elevado conteúdo simbólico (...) por trás da aparência que os aparatos dominantes tendem a impor à vida coletiva. A oposição se faz, por isso, sempre mais "cultural", feita de linguagens e de símbolos antagonistas, construída na capacidade de apropriar-se de um conhecimento não manipulado. (MELUCCI, 2001, pp. 142-143).

Tanto Antônio como Carla tiveram uma formação política específica dentro dos movimentos sociais nos quais militam, ainda que de forma diferente. Carla teve uma formação mais intensiva dentro do MAB, a qual se deu por meio de um processo que envolveu, além da formação cotidiana no seio das ações do movimento, uma série de cursos de formação direcionados para militantes do movimento. Enquanto que Antônio passou por um processo de formação no Moab que se deu principalmente no percurso das ações promovidas pelo movimento, assim como pela Eaacone, não tendo envolvido significativamente cursos específicos de formação de militante, com exceção daquelas atividades formativas presentes em eventos, como no Encontro das Comunidades. Podemos dizer assim que Carla frequentou uma "escola" de militância enquanto que Antônio aprendeu mais no processo das ações coletivas.

A partir da incursão que realizamos nas trajetórias de Seu Benedito, Antônio, João e Carla, ainda que de forma breve, é possível perceber que os fatores que levaram estas lideranças a inserirem-se na organização da comunidade, cada qual a seu modo, se apresentam de formas variadas. Incluem-se aí aspectos objetivos, onde são tomadas decisões de modo mais racional (em busca de melhores condições de vida e em defesa do território, por exemplo), que somam-se a aspectos de caráter mais subjetivo, nos quais questões afetivas e emocionais (como relações de parentesco e amizade e até amorosas) ou até mesmo morais (a "missão" deixada pelo pai)

adquirem certo peso nas decisões tomadas em relação ao envolvimento destes sujeitos na organização comunitária e em movimentos sociais.

Desse modo, vemos que o envolvimento político de sujeitos que acabam tornando-se um tipo de liderança não se dá a partir de uma estrutura de organização pré-existente e bem definida da qual se toma uma decisão racional em integrar, mas, antes, de um campo de possibilidades de envolvimento que se abre diante de determinados contextos políticos para o qual o envolvimento inicialmente se dá, sobretudo, a partir de relações tecidas entre indivíduos com uma certa pré-disposição e outros já inseridos em organizações e movimentos sociais que atuam como mediadores nesse processo. Nesse sentido, concordamos com Escobar (2010), quem, ao analisar a constituição do Processo das Comunidades Negras (PCN) na Colômbia, que se assemelha à CONAQ no Brasil, afirma:

La decisión de unirse a un movimiento (...) resulta de una combinación de consideraciones intuitivas, emocionales y racionales, pero sucede más por la “deriva” hacia situaciones o agentes atractivos que por un conjunto completamente explícito de decisiones. Es decir, no había una estructura “PCN” prefabricada esperando ser ocupada por los activistas. Los activistas entraron en el Proceso con sus propias historias y preocupaciones (...), sin obedecer a una sola lógica o la causa primordial, ellos comenzaron a confluír alrededor de lo que los teóricos de la complejidad denominan “espacio de posibilidad”, el cual, mediante su acción, contribuyeron a su vez a configurar.

Al explorar este espacio, con sus acciones gestaron un fenómeno emergente, lo que llamamos un “mundo figurado”. Cada activista individual gravitó en este período alrededor de un conjunto de “atracciones” que serían imposibles de explicar como resultado de una única fuerza motriz (por ejemplo, como um efecto de la reestructuración de estado, condiciones económicas, el desarrollo repentino de la conciencia étnica, o cualquier otro asunto). (ESCOBAR, 2010, p. 291).

Compreendemos assim que, no caso das lideranças de João Surá abordadas acima, não foi apenas a condição socioeconômica ou a ameaça de desapropriação ou, ainda, consciência étnica que os levou a decidir se inserir em movimentos sociais que atuam em defesa das comunidades quilombolas, como também outros fatores que variam caso a caso a depender da trajetória de vida e da formação política de cada um. Destacamos, nesse sentido, a relevância que adquire a família para o processo de construção de lideranças em João Surá, por meio da qual foi viabilizada a constituição de um campo "pró-militância" em defesa da comunidade que se originou ao longo do tempo, envolvendo processos de formação política que também contaram com relações tecidas entre membros de uma mesma família e agentes externos com perfil militante.

Tomar como recorte analítico esta família especificamente nos permitiu visualizar também um conjunto de expressões de resistência da comunidade que se evidenciam nas trajetórias destas lideranças, que vão desde as suas formas menos visíveis, promovidas no

âmbito do cotidiano da vida comunitária, contidas em um primeiro grau de latência, até o maior grau de visibilidade alcançado a partir das ações promovidas em redes de movimentos sociais.

6.3 IDENTIDADES EM REDE: A QUILOMBOLA ATINGIDA E O QUILOMBOLA AMEAÇADO

O GT Clóvis Moura operou como mediador não apenas na identificação e no levantamento das comunidades quilombolas no estado do Paraná e no acesso destas comunidades a políticas públicas específicas, mas, também no processo de reconstrução identitária destes grupos, conforme aponta Lewandowski (2009). Ao passo que tomou conhecimento acerca de seus direitos, a comunidade de João Surá também passou por um processo de reconstrução identitária, a partir do qual a maior parte de seus integrantes passaram a reconhecer-se como quilombolas. Essa reconstrução identitária, em parte mediada por agentes do Estado (e com um expressivo número de militantes que o compunha) é representada na fala de João Martinho, ao relacionar o processo de identificação à execução de uma política pública: "Veja, uma outra política, que deu o caminho da origem da comunidade, que era quilombo". O processo de identificação vivenciado pelas comunidades remanescentes de quilombo, de acordo com Arruti (2006, p. 201), "implica a instituição de tal coletividade, simultaneamente, como sujeito de direitos e como fonte de pertencimento identitário".

A identidade quilombola assumida se constitui então como um importante instrumento de luta política, na medida em que estes "novos sujeitos políticos" (ARRUTI, 2006) vão acionar a identidade para reivindicar direitos antes não acessados. Esse processo de reconhecer-se enquanto remanescente de quilombo em João Surá, fortemente marcado pela atuação do GT Clóvis Moura, que tinha o poder de "nomeação" (ANJOS, 2005; ARRUTI, 2006)⁸², provocou mudanças significativas na comunidade, tanto nas relações internas como externas do grupo, que implicaram na constituição de uma nova forma de organização e de suas correlatas práticas, bem como de novas estratégias de ação.

No entanto, depois do reconhecimento da comunidade, na medida em que lideranças locais vão se inserindo em movimentos sociais específicos, como o Moab e o MAB, por exemplo, a identidade quilombola passa a conviver com outras identidades que vão sendo assumidas, neste caso, a de ameaçado por barragens e a de atingido por barragens. Esta situação

82 De acordo com Arruti (2006, p.52), é devido ao poder de nomeação do Estado "que se atribui uma identidade garantida aos agentes e grupos, por meio da qual se distribuem direitos, deveres, atributos, encargos, sanções e compensações."

nos provoca reflexões acerca de como se processam as combinações entre estas identidades por lideranças locais em um contexto de inserção em redes de movimentos sociais e sobre qual o lugar ocupado pela identidade quilombola neste contexto.

Nesse sentido, tomamos como referência os casos de Antônio e Carla, os quais, além de se reconhecerem como quilombolas, assumem a identidade de ameaçado por barragens e de atingida por barragens, respectivamente, a partir dos quais buscamos levantar alguns apontamentos acerca de como estas identidades são acionadas por eles em contextos nos quais participam de ações coletivas, em sua fase visível, promovidas por movimentos sociais dos quais fazem parte. Não pretendemos com isso promover uma discussão aprofundada sobre o processo de construção identitária destes sujeitos, apenas apontar alguns elementos que se mostram relevantes para a compreensão das dinâmicas que tomam a inserção de lideranças da comunidade em uma rede de movimentos sociais.

Nossas reflexões acerca da identidade destas lideranças partiram de quatro eventos que acompanhamos a realização, que tiveram a participação de Antônio e Carla em sua organização e nos quais se fez presente um número significativos de membros da comunidade de João Surá, que são: o Ato Público contra as barragens, em Cajati – SP (2016); o Ato Público contra as barragens, em Adrianópolis (2018); a Audiência Pública sobre Quilombolas, em Curitiba (2017); e a Audiência Pública sobre atingidos por barragens, em Curitiba (2017).

O Ato Público contra as barragens, realizado em 14 de março de 2016, no município de Cajati, Vale do Ribeira paulista, se configurou como um momento de visibilidade de uma das ações coletivas promovidas pela rede de movimentos sociais do Vale do Ribeira. Na ocasião, foi possível identificar a maior parte dos atores que compõe esta rede, os quais estavam representados em bandeiras, faixas, cartazes, camisetas e bonés utilizados pelos presentes. A organização do evento foi realizada coletivamente, por um conjunto destes atores, durante um período de meses que antecedeu a sua concretização pública. Dentre os participantes encontravam-se representantes de várias comunidades quilombolas da região, de aldeias indígenas, do Moab, do MAB, do MAM, do MST, do Levante Popular da Juventude, da Eaacone, do ISA, do Cedeia, dentre outros.

De João Surá participaram cerca de 8 jovens, que tiveram o deslocamento fretado pelo MAM; Carla, que vivia em Registro à época, quem colaborou na organização do ato junto de outros integrantes do MAB; e Antônio, quem colaborou com a mobilização prévia das comunidades quilombolas para a participação no ato, por meio da Eaacone e do Moab, que também disponibilizaram veículos para o deslocamento dos participantes.

Os jovens de João Surá que foram ao evento junto de militantes do MAM, encontravam-se vestindo uma camiseta com a logo deste movimento (FIGURA 17). Estes jovens haviam acabado de passar por um curso de formação deste movimento realizado em João Surá, que marcou a sua primeira aproximação com a comunidade. Como o evento encerrou com uma manifestação em frente a uma empresa de mineração em Cajati, o MAM teve certo protagonismo, levando a pauta da soberania popular na mineração para o ato contra as barragens. Carla vestia uma camiseta do MAB (FIGURA 18), representando o movimento no ato. Por sua vez, Antônio vestia uma camiseta do Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos, além de carregar uma bandeira do MAB (FIGURA 19).

FIGURA 17 – JOVENS DE JOÃO SURÁ NO ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016)



Fonte: Registro realizado pela autora (2016).

O Ato Público contra as barragens realizado em Adrianópolis, em 17 de março de 2018, também contou com uma participação expressiva de pessoas de João Surá. Nele estiveram presentes várias comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, do estado de São Paulo e do município de Adrianópolis (PR), o Moab, a Eaacone, o MAB/PR, O MAM, o ISA, o Cedeia, o MPPR, dentre outros. De João Surá participaram cerca de 15 crianças e adolescentes, estudantes do Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos; aproximadamente 8 jovens (algumas também professoras da escola); o pedagogo e o diretor da escola; Carla, que, mesmo

sendo professora da escola, participou enquanto representante do MAB; e Antônio, que participou como representante da Eaacone.

FIGURA 18 – CARLA EM ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016)



Fonte: Registro realizado pela autora (2016).

Assim como no ato anterior, os símbolos das organizações foram expostos de variadas formas, sendo as mais recorrentes em cartazes, faixas, camisetas e bonés. De João Surá, todos aqueles que foram por intermédio da escola (estudantes e funcionários) vestiam uma camiseta com a sua logo e portavam uma faixa do Moab (FIGURA 20), enquanto que Carla vestia a camiseta do MAB (de quem não temos registros fotográficos) e Antônio, por sua vez, vestia a camiseta da Eaacone (FIGURA 21). Nessa ocasião, Antônio contribuiu com a organização do evento, por meio da Eaacone, mobilizando previamente comunidades quilombolas de Adrianópolis para participarem do ato. Enquanto que Carla contribuiu com a mobilização, por meio do MAB/PR, mas com menos intensidade do que no evento anteriormente apresentado.

FIGURA 19 – ANTÔNIO EM ATO CONTRA AS BARRAGENS (2016)



Fonte: Registro realizado pela autora (2016).

FIGURA 20 – ESTUDANTES DO COLÉGIO ESTADUAL QUILOMBOLA DIOGO RAMOS NO ATO CONTRA AS BARRAGENS – ADRIANÓPOLIS, 2018



Fonte: Registro fotográfico realizado pela autora (2018).

FIGURA 21 – ANTÔNIO NO ENCONTRO PRÉVIO À REALIZAÇÃO DO ATO CONTRA AS BARRAGENS – ADRIANÓPOLIS, 2018



Fonte: Registro fotográfico realizado pela autora (2018).

No dia 15 de agosto de 2017, ocorreram simultaneamente durante o período da manhã, na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná, duas audiências públicas que tratavam de questões caras para a comunidade de João Surá. Uma delas foi sugerida pela Fecoqui e proposta e presidida pelo deputado estadual Professor Lemos (PT), quem acatou a sugestão, sendo intitulada "Nenhum quilombo a menos: pelo direito constitucional à terra". A outra foi presidida pelo deputado estadual Rasca Rodrigues (Podemos), intitulada "Pequenas Centrais Hidrelétricas na Bacia do Rio Ribeira".

A primeira contou com a presença do citado deputado, do procurador do MP/PR (CAOP Direitos Humanos), de uma defensora da Defensoria Pública Estadual do Paraná (DPE) e de representantes da SEED, da Rede de Mulheres Negras, da Fecoqui e de comunidades quilombolas do Paraná (Paiol de Telha, João Surá, Córrego do Franco, Areia Branca e Varzeão), da Eaacone e do MAB/PR (FIGURA 22). De João Surá, estiveram presentes Antônio e cerca de outras 8 pessoas, dentre as quais Carla, que participou parcialmente desta audiência. Todas estas pessoas de João Surá tiveram seu deslocamento custeado pelo MAB/PR.

Da outra audiência participou um número bem maior de pessoas, dentre deputados estaduais, promotores do MP/PR (CAOP Meio Ambiente e Direitos Humanos), da DPE, do Moab, da Eaacone, do MAB, do Cedeia, de várias comunidades rurais do Vale do Ribeira (algumas quilombolas), dentre outros (FIGURA 23). De João Surá participaram cerca de 4 jovens, dentre os quais estava Carla, quem participou parcialmente, dividindo-se entre uma audiência e outra.

FIGURA 22 – AUDIÊNCIA PÚBLICA SOBRE QUILOMBOS – CURITIBA, 2017



Fonte: ALEP (2017).

Legenda: Na mesa, da esquerda para a direita: Antônio (Quilombo João Surá/Moab), Elias (MAB/Comunidade de Mamonas), Cassius (Diretor do CEQ Diogo Ramos), Edna (SEED), Dona (Varzeão), e Isabela (Quilombo Paiol de Telha/Fecoqui/Rede de Mulheres Negras).

FIGURA 23 – AUDIÊNCIA PÚBLICA SOBRE PCHS NO VALE DO RIBEIRA – CURITIBA, 2017



Fonte: ALEP (2017).

Os eventos apontados acima, sobre os quais não nos ateremos em detalhar como se processaram nem sobre seus desdobramentos, nos dão uma noção de como integrantes da comunidade, especialmente lideranças locais, acionam identidades em determinados espaços de ação promovidas em contextos de rede de movimentos sociais.

Nos dois atos públicos, por exemplo, Carla participou enquanto representante do MAB, movimento do qual literalmente vestiu a camisa, principalmente durante o primeiro,

momento no qual ainda estava vinculada à regional do Vale do Ribeira de São Paulo, enquanto que no segundo, já vinculada à regional do Paraná, encontrando-se mais afastada das tarefas específicas do movimento, como mencionado anteriormente, ela participa de forma mais "branda", não assumindo tarefas explícitas na organização. Antônio, por sua vez, em ambos os atos atuou na mobilização das comunidades para a participação no evento, nos quais participou enquanto integrante do Moab e da Eaacone e como representante de João Surá.

A ocorrência concomitante das audiências públicas, no mesmo lugar, causou certa confusão entre integrantes da comunidade que delas participaram, sendo que alguns não sabiam que estariam sendo realizadas duas audiências que lhes interessavam diretamente, o que implicou em certa indecisão em relação à "escolha" de qual audiência participar. É relevante notar que, ainda assim, um número maior de pessoas de João Surá participou da audiência "quilombola", enquanto que uma parcela menor destas participou da audiência sobre as barragens, mesmo que o MAB tenha arcado com os custos de deslocamento do grupo de João Surá até a Assembleia Legislativa, em Curitiba, movimento este que estava diretamente ligado à realização da audiência das barragens. Foi curioso notar, nesse sentido, que representantes do MAB, inclusive um de seus coordenadores no estado do Paraná, tenham também participado da audiência quilombola, em detrimento daquela das barragens (mas outros integrantes do MAB participaram daquela também).

Tanto Antônio como Carla se viram em uma situação delicada, sendo que ambos acabaram, em alguma medida, indecisos sobre qual dos espaços participar. Antônio, que foi convidado a compor a mesa da audiência quilombola, nesta permaneceu, ainda que boa parte de sua equipe de trabalho da Eaacone, que também representavam na ocasião o Moab, tenham participado da audiência das barragens. Carla dividiu seu tempo entre as duas audiências, tendo ainda permanecido em Curitiba para uma outra reunião realizada pelo MAB com representantes do poder legislativo do estado do Paraná no período da tarde.

Para compreender melhor como diferentes identidades são acionadas em espaços diversos de ação, buscamos entender como Carla se percebe nesse contexto, uma vez que ela se configura como um caso significativo nesse sentido, por se identificar ao mesmo tempo como quilombola e como atingida por barragens, além de ser mulher e negra.

Lene: Quando estava em um período de maior atividade junto ao MAB, como você se colocava nos espaços deste movimento, sendo quilombola? E quando você participa de outros espaços, como na Rede de Mulheres Negras, por exemplo?

Carla: Dependia muito do espaço onde eu tava. Eu sempre me falava assim: Oh, primeiro, me chamo Carla, sou quilombola e também sou atingida por barragem. São duas coisas que eu me afirmo, eu sou quilombola, mas também sou atingida por barragem. Mas tem determinados momentos que falava que era só quilombola, em

determinados momentos falava que era atingida, em determinado momento falava que era mulher... Sou mulher, sou negra... Mas, sempre trazendo essa questão coletiva mesmo, tentar trazer o máximo possível, assim: Olha, venho de tal lugar, o conflito é esse e as pautas são essas! Então, muitas vezes, em reuniões com o Ministério Público, às vezes, é bom falar que você é de comunidade quilombola e que tem conflito... (...). No MAB eles falavam assim que o MAB é formado por movimento político, movimento sindical, movimento... são vários! Então, pra ele ser o que ele é nacionalmente, tem que compreender que tem essas diversas identidades.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Como Carla nos informa, nos encontros da Rede de Mulheres Negras dos quais participa ela se coloca como mulher quilombola, dentro do MAB ela se afirma enquanto quilombola e atingida por barragens, enquanto que em reuniões em que são abordadas questões mais específicas de sua comunidade, como as que ocorrem com o Ministério Público, ela fala enquanto quilombola. Ou seja, como ela mesma verifica, acionar determinada identidade depende muito do espaço de ação e do contexto político em que se encontra, o que pode ser compreendido como uma estratégia de ação, uma vez que estes espaços também se configuram como espaços de representação.

É relevante notar como ela ressalta a composição multi-identitária do MAB, uma vez que, ao mesmo tempo em que o movimento se constitui em torno da identidade de atingido por barragens, ele também comporta em si e constrói esta própria identidade a partir de outras identidades específicas que se referem aos grupos a quem representa. Com o Moab ocorre algo semelhante, uma vez que o movimento, ainda que tenha emergido a partir da luta em defesa de comunidades negras, na atualidade congrega um conjunto de identidades (quilombola, indígena, caiçara, ambientalista, etc.) naquela que construiu como de "ameaçado por barragens".

À medida em que seu envolvimento com o MAB implicou na sua identificação com a identidade de atingida por barragens, ao participar mais ativamente da associação e de outros espaços de organização da sua comunidade, Carla também passa a acionar de forma mais acentuada a identidade quilombola, como foi possível perceber ao longo do tempo em que se deu a sua "transição" de retorno para a comunidade. Mas, além disso, ela também se coloca em diversos destes espaços, seja por intermédio do MAB ou da comunidade, como mulher negra, acionando assim outra identidade, que se conjuga com a de atingida por barragens e/ou com a de quilombola.

Ao indagarmos Carla sobre como vê o movimento quilombola a partir de João Surá, ela nos fala sobre a identidade quilombola e de que modo ela compreende que esta se constitui:

Lene: Como você vê o movimento quilombola a partir de João Surá?

Carla: A identidade sempre tá em construção né. Agora, é uma pergunta boa essa, o que é o movimento quilombola? Tem a ver com o processo de cada região. Pode ser que em alguns determinados momentos, o conflito de algumas regiões foi maior e o povo se identificou com aquele conflito e aí falou: Olha, é importante a gente lutar, então, tem um trabalho meio constante ali e as pessoas se afirmam enquanto quilombola e fazem a luta. Agora, fico pensando na Fecoqui, por exemplo, no Paraná, o que é o movimento quilombola? Porque, de certa forma, a gente entende que ela organiza as comunidades quilombolas, mas entende também que a Fecoqui é formada pelas pessoas das comunidades. Então, eu acho que tem muito a ver com a questão da identidade, dessa questão de você se reconhecer. O reconhecimento e a importância daquela construção. Pode ser que, (...) em determinados momentos, pra ganhar, no sentido econômico, se organizem mais, mas, que também se organizem pra não perder. Então, pode ser que essa identidade se afirme durante esse processo. Agora, no João Surá, eu acho que não é diferente. Por exemplo, pra ganhar a gente é quilombola, pra perder também, somos quilombolas e não vamos perder não!

É relevante notar como a concepção de identidade de Carla se relaciona diretamente à ação coletiva, à organização de um grupo para "lutar" frente ao um conflito, a partir do qual passa a assumir uma identidade de forma estratégica, seja para conquistar algo que não possuem (para "ganhar") ou para "não perder" aquilo que já foi conquistado. Assim como os conflitos passam por transformações, a identidade também está "sempre em construção". Esta concepção de Carla se aproxima daquela definida por Hall (1996, p. 109), para quem a identidade coletiva se constitui no interior de modalidades de jogos de poder, sendo, portanto, mais o "produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída (...)".

Nesse sentido, é interessante apontar a diferença entre esta forma como Carla concebe a identidade quilombola e o modo como João a concebe, a partir de uma relação com a "cultura" da comunidade, representada por sua origem e pelas tradições locais, conforme exposto anteriormente. Assim, vemos que trajetórias de vida, de formação e de "luta" distintas implicam também em concepções distintas da própria identidade quilombola.

Outra situação que se apresenta em relação às diferenças existentes entre a concepção da própria identidade é o fato de Carla de identificar como atingida enquanto que Antônio se identifica como ameaçado por barragens. Para compreendermos estas diferenças existentes entre os dois, perguntamos à Carla como ela percebe as diferenças existentes entre o MAB e o Moab a partir do Vale do Ribeira:

Eu acho que tem a ver com a concepção. Todos eles vêm da Igreja, mas o Moab tende a reforçar os valores da Igreja, mais. Eles são legítimos, não dá pra discutir questões da região com eles, eles dominam! É um movimento legítimo, é um movimento que tem sua importância histórica e que faz acontecer. (...). O Moab, ele não nacionaliza também por causa de divergências: Olha, talvez, nós não queremos construir o socialismo... Divergências políticas. (...). Essa discussão da energia, o MAB mesmo

teve que voltar atrás em um monte de coisas que achava que era o caminho e não era. Um exemplo, eles falavam assim: Antes, a gente achava que o problema era a barragem, que a nossa briga era com o muro da barragem, com quem tava lá, com o dono da barragem. E a gente vai entendendo que não. O lema do MAB mudou, a bandeira de luta mudou, as pautas mudaram, conforme o inimigo vai mudando. Então, o Moab, pode ser que eles entendam uma coisa, que o inimigo é um, que a estratégia é uma, e que não vai concordar com o MAB, porque ele tá achando que é diferente. Nós achamos que o inimigo, nesse momento, é o capitalismo internacional e que o problema não é barragem e sim o modelo energético. E que é importante pra gente debater modelo energético pra construir projeto energético popular. Eles não concordam com isso.

(Carla Fernanda Pereira Galvão, 23, janeiro de 2019).

Carla remete as diferenças existentes entre os dois movimentos à concepção política de cada um. Enquanto o MAB se constituiu da nacionalização de vários movimentos regionais, o Moab optou por manter-se como um movimento regional. Esta opção do Moab se relaciona diretamente aos seus objetivos, que passam pela defesa dos territórios "tradicionais" que situam-se na bacia hidrográfica do Rio Ribeira, motivo pelo qual luta contra as barragens na região. Por seu lado, o MAB tem levantado uma bandeira de luta em defesa de um projeto energético popular para o país, não se posicionando necessariamente contrário à instalação de usinas hidrelétricas e pequenas centrais hidrelétricas. Ou seja, enquanto o MAB traz em si uma concepção de luta de classes em escala nacional e internacional⁸³, onde o "inimigo" se encontra nas dinâmicas do capitalismo internacional, o Moab mantém suas especificidades regionais, a partir das quais tem travado uma luta direta contra a instalação de barragens especificamente no Vele do Ribeira, trazendo em si uma luta pelo direito à diferença das comunidades da região. Desse modo, ainda que o MAB congregue grupos com identidades específicas diversas, a identidade de atingido acaba prevalecendo sobre as demais no percurso de suas ações. Por sua vez, o Moab carrega a marcação das diferenças, por meio da qual a identidade quilombola mantém seu lugar de destaque nas ações coletivas por meio dele empreendidas.

Por estes motivos, algumas tensões entre Antônio e Carla muitas vezes ocorrem. Enquanto ele entende que o Moab representa a luta das comunidades quilombolas na região, ela acredita que esta visão provoca uma limitação na compreensão de uma luta mais ampla da classe trabalhadora. Compreendemos que estas diferenças se devem, além da experiência que cada qual possui nos respectivos movimentos sociais, também às especificidades de suas trajetórias. Enquanto Antônio se insere no movimento a partir da luta quilombola, Carla, em grande medida, se envolve com o MAB, primeiramente, a partir de relações tecidas com a CPT

⁸³ Em 2013 o MAB também se internacionalizou na América do Sul, unindo-se a outros movimentos da região a partir da constituição do *Movimiento de los Afectados por las Represas* (MAR).

(na adolescência) e, depois, torna-se militante do movimento por meio de um trabalho realizado como técnica agrícola, ou seja, não foi inicialmente por conta de uma "causa quilombola".

As diferenças existentes entre atores que compõe uma mesma rede de movimentos sociais e a forma específica como as identidades são acionadas por integrantes destes movimentos a depender do espaço e do contexto em que se dá a ação coletiva, nos possibilitam uma mudança de perspectiva em relação à compreensão destas próprias identidades. Enquanto um movimento social em seu sentido "estrito" é compreendido, em geral, a partir de uma identidade específica que move a ação, em redes de movimentos sociais ocorre um processo de composição de identidades que são acionadas, de modo isolado ou em conjunto, conforme o espaço e o contexto em que se promove a ação. Assim, a identidade em redes de movimentos sociais se apresenta de forma mais complexa, sofrendo deslocamentos e trânsitos que se relacionam também ao modo específico por meio do qual são tecidas as relações entre os atores.

No caso do Vale do Ribeira, evidencia-se que a rede de movimentos sociais se constituiu em torno da identidade de ameaçado por barragens, mas a inserção de comunidades quilombolas nesta rede se dá, em grande medida, pela identificação com a identidade quilombola destes grupos e do próprio movimento, que surgiu a partir da organização destas comunidades. Por sua vez, o envolvimento do MAB em ações do Moab se dá na relação íntima que existe entre a identidade de ameaçado e a de atingido por barragens. Nesse sentido, a identidade coletiva da rede de movimentos sociais emerge a partir das relações estabelecidas entre os atores, "sendo construída e negociada através de um processo repetido de ativação" destas relações (MELUCCI, 2001, p. 69).

Desse modo, a comunidade de João Surá, que se reconhece como quilombola, no seio das ações promovidas em redes, acaba sofrendo um tipo de composição com identidades que se originam a partir de atores diversos. Exemplo disso é a identificação com a figura do "ameaçado por barragens" (Moab), com a do "atingido por barragens" (MAB) ou com a do "ameaçado pela mineração" (MAM) em determinadas ocasiões em que o grupo ou alguns de seus indivíduos se envolvem em ações coletivas promovidas por algum destes movimentos. Não significa que, nestas ocasiões, deixem de lado a identidade quilombola, pelo contrário, se assumir quilombola em outros espaços de ação coletiva pode potencializar a luta empreendida no campo da questão quilombola, que é também atravessada por temas diversos, sendo assim estratégico para o próprio movimento quilombola.

Acionar determinadas identidades, de forma isolada ou em conjunto, enquanto uma estratégia de ação, além de não oferecer uma "ameaça" à identidade quilombola da comunidade de João Surá, pelo contrário, se configura como mais uma expressão de resistência do grupo,

que se desenvolve ao longo do tempo e a partir de relações tecidas em redes de re-existências com atores diversos.

CONCLUSÕES

Demonstramos nesta tese como se deu ao longo do tempo a inserção de João Surá em uma rede de movimentos sociais em torno da defesa de direitos de comunidades quilombolas e de seus territórios, que congregam de modo específico neste caso a questão quilombola e também a questão das barragens. Ao analisarmos esta rede de movimentos sociais a partir de João Surá, evidenciamos que ela se apresenta sob duas concentrações de nós principais, uma que emerge com o processo de mobilizações que tem ocorrido no Vale do Ribeira desde fins da década de 1980 em torno da questão das barragens e, logo na sequência, também da questão quilombola; e outra, que vai se entrelaçar àquela a partir de 2004, resultante de um processo de mobilizações em torno da questão quilombola ocorrido no estado do Paraná.

Constatamos assim que a comunidade de João Surá insere-se em um processo de organização mais amplo, promovido em rede, ao menos desde o início da década de 1990, quando algumas de suas lideranças se envolveram com a organização das comunidades negras rurais na região do Vale do Ribeira. Desse modo, o processo de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo por qual passou, o que marcou decisivamente os rumos da organização social da comunidade, já contava com um ambiente favorável para o sucesso de sua realização, o que contribuiu, por sua vez, para a visibilidade que a comunidade adquiriu na sequência no estado do Paraná, bem como no Vale do Ribeira.

Ao enfatizar inicialmente, na Parte I, esferas que compõe a estrutura de latência desta rede, evidenciamos como as relações vão sendo tecidas e em qual contexto e, assim, constituindo a rede de movimentos sociais mais ampla. Nesta Parte trouxemos a trajetória de Seu Benedito como o fio que seguimos no trançado da rede para compreender a inserção de João Surá na rede de movimentos sociais que se iniciou no Vale do Ribeira.

Apresentamos o contexto vivido pela comunidade durante o período de vigência do regime militar, que antecede o início da organização das comunidades do Vale do Ribeira, no qual se explicitou implicações da atuação do Estado sobre a comunidade com a execução de projetos que provocaram a compressão do território e a desestabilização de relações sociais, criando um ambiente que propiciou a entrada de empreendimentos externos no local, os quais, por sua vez, desencadearam uma série de conflitos fundiários que se refletem até a atualidade. Esse cenário despertou em membros de João Surá um sentimento de desrespeito, o qual, compartilhado intersubjetivamente, veio a alimentar a posterior luta por reconhecimento da comunidade, o que evidenciou-se nas denúncias realizadas durante o processo de reconhecimento.

Ainda no contexto da ditadura militar, apresentamos como a repressão deste governo incidiu sobre a comunidade, o que se expressou na intimação policial recebida por Seu Benedito por conta da realização de um baile em sua casa. Na sequência, explicitamos como se deu uma parte importante do processo de formação política de Seu Benedito, por meio da relação tecida com um "guerrilheiro" da Vanguarda Popular Revolucionária, contando também com a mediação do rádio. Por fim, neste capítulo, evidenciamos como a religiosidade influencia a organização comunitária, em torno da qual se constituem lideranças "religiosas" e formas de organização em torno de rezas e festas, e de que forma Seu Benedito se caracterizava enquanto uma liderança comunitária que tinha um perfil de articulador local, o que se expressa em sua atuação nas rezas e festas, bem como nos mutirões, que eram realizados no local. Constatamos assim que não foi somente a sua formação política que o possibilitou envolver-se na organização das comunidades no Vale do Ribeira, mas também o seu perfil de liderança, que "animava" as pessoas.

Tendo ainda como fio condutor a trajetória de Seu Benedito, no Capítulo IV demonstramos como se deu o processo de inserção de João Surá na rede de movimentos sociais que se constituiu no Vale do Ribeira durante a década de 1990, a partir da criação do Moab e, depois, também da Eaacone. Partindo de um impasse vivenciado por ele, simbolizamos a discussão apresentada nas figuras da "reunião" e do "mutirão".

A figura da reunião representou o seu envolvimento na rede de movimentos sociais, a partir de ações promovidas pelo Moab que se expressaram em uma série de eventos realizados na região. Nesse momento também demonstramos como se deu o processo de identificação quilombola na região, que acompanhou o início do processo de reconhecimento das comunidades do Vale do Ribeira. O conjunto de ações promovidas nesse período, pelo Moab e, depois, também pela Eaacone, possibilitaram o estabelecimento de novas relações tecidas entre as comunidades e outros atores, como a CPT, o movimento negro, o movimento ambientalista, ONGs e sindicatos, por exemplo, o que promoveu o adensamento e a ampliação da rede que se constituía.

Com a figura do "mutirão" simbolizamos a organização comunitária que se processa no cotidiano da vida comunitária, no âmbito da informalidade, representada nesse momento pelas formas de trabalho coletivo (mutirão, reunida, reunida comunitária, ajuntório e troca de dias). Evidenciamos ainda como relações de parentesco, amizade e vizinhança, que também atravessam a organização comunitária inscrita no âmbito do trabalho coletivo, influenciaram o envolvimento de Seu Benedito na organização das comunidades, denotando uma dimensão afetiva que motiva a ação, e constituem redes de sociabilidade que vão ser constitutivas da rede

de movimentos sociais, alimentando-a com solidariedades primárias. Demonstramos assim como dinâmicas sociais específicas destas comunidades também desempenharam um importante papel na constituição da rede, a partir de um ambiente de organização social, de conflitos agrários e de relações sociais pré-existente, expresso no cotidiano da vida comunitária, que propiciou o seu engajamento posterior junto a esta organização e que também contribuíram para a sua constituição e fortalecimento.

Na Parte II demonstramos de que forma a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere vai ampliando-se a partir do processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo até o ponto em que a comunidade adquire visibilidade pública. Promovemos assim um deslizamento da estrutura de latência para a de visibilidade, a qual emerge como resultante de processos ampliados de organização.

Explicitamos como o desenvolvimento de novas formas e práticas de organização na comunidade, que se dão na esfera da formalidade, acompanham esse processo de ampliação da rede. Destacou-se dentre estas a criação da associação e as práticas operacionais que lhe acompanham, a instituição de um novo tipo de liderança e, depois, a inserção em novas organizações representativas das comunidades quilombolas, como a Coaquivale (regional), a Fecoqui (estadual) e a Conaq (nacional), bem como a atuação em uma rede ampliada de movimentos sociais.

Com a criação da associação, em 2006, emerge uma nova forma de organização comunitária, de caráter formal, da qual se desdobram também a adoção de novas práticas de organização e a instituição de um novo tipo de liderança, as quais passam a conviver com as formas de organização pré-existentes e, em alguma medida, a ser combinadas com elementos próprios destas, a exemplo do modo particular por meio do qual opera associação, que acaba envolvendo relações de liderança de famílias em ações de caráter técnico-burocrático. A inserção em rede ampliada de movimentos sociais também se configura como uma nova forma de organização para a comunidade, que expande seus horizontes de ação por meio das novas relações tecidas com outras comunidades e atores, o que se evidenciou com mais destaque a partir do processo de reconhecimento.

Apresentamos, nesse sentido, como a atuação de agentes externos vinculados ao Estado com perfil militante, que integraram o GT Clóvis Moura, na comunidade durante o processo de reconhecimento foi determinante tanto para as novas formas e práticas de organização adotadas pelo grupo como para o novo contexto de relações tecidas em rede que se desenvolve na sequência, o que também contou com a atuação de outros agentes externos nesse período.

Na sequência, evidenciamos mais especificamente como se deu a passagem da estrutura de latência para a de visibilidade da comunidade de João Surá no contexto da rede de movimentos sociais na qual se insere. Apresentamos como esse processo se relacionou à ampliação desta rede, a qual, a partir do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, passou a incorporar um conjunto de novas relações que vão sendo tecidas com atores diversos no estado do Paraná, vindo a somar-se às relações já existentes entre João Surá e outras comunidades e atores na região do Vale do Ribeira, as quais se fortalecem nesse processo.

A visibilidade que a comunidade adquire nesse contexto contou com um ambiente pré-existente de relações e organização da comunidade que contribuíram para a sua concretização depois do reconhecimento, o que acompanhou a ampliação da rede de movimentos sociais na qual se insere. A visibilidade adquirida por João Surá acompanhou, por sua vez, a sua maior autonomia em relação ao Estado, quando a mediação entre a comunidade e o Estado anteriormente realizada por intermédio do GT Clóvis Moura, principalmente, passa a ser representada pela sua própria associação e por outras organizações representativas das comunidades quilombolas que se constituíram nesse processo, como a Coaquivale e a Fecoqui. Esta rede, por sua vez, vai se tornar visível em momentos nos quais são promovidos eventos públicos, a partir dos quais torna-se possível identificar os atores e as relações que a integram. Apontamos também como esses eventos propiciam o estabelecimento de novas relações bem como o reforço de laços já existentes, alimentando a solidariedade presente na rede e, assim, possibilitando a sua ampliação e fortalecimento.

Apresentamos como se dá a configuração geral desta rede de movimentos sociais, tendo como referência a comunidade de João Surá, a qual apresenta uma concentração de nós e relações que emergem principalmente no Vale do Ribeira e outra, que vai entrelaçar-se a esta, no estado do Paraná. No entrelaçamento das relações que são tecidas entre atores que compõe estas duas concentrações evidenciamos como João Surá adquire certa centralidade, promovendo a aproximação entre os atores que as integram.

Nesta rede ampliada de movimentos sociais que se constitui a partir destes entrelaçamentos, evidenciamos como ela traz em sua composição uma diversidade de redes específicas menores, que também se entrelaçam. Dentre estas, destacamos as redes de sociabilidade internas às comunidades, as redes comunitárias locais de caráter formal que se constituem com as associações, as redes socioculturais tecidas entre as comunidades quilombolas, as redes temáticas que se constituem em torno da questão quilombola e da questão

das barragens e as redes virtuais que atravessam as relações de modo geral e possibilitam a ampliação e o fortalecimento das demais.

Ao analisar a trajetória de Seu Benedito, em conjunto com a de dois de seus filhos, Antônio e João, e de uma de suas netas, Carla, explicitamos como as relações que se dão no âmbito da família se mostram relevantes para compreendermos o processo de organização da comunidade ao longo do tempo, as quais denotam a constituição de um campo "pró-militância" em uma mesma família a partir do qual se constroem lideranças locais. As diferenças existentes entre os perfis destas lideranças, que se relacionam com seus respectivos processos de formação política e escolar, nos indicam que elas se combinam entre si de modo complementar, enquanto que uma atua como articulador externo da comunidade, outra atua em seu interior e a outra tem exercido um papel de interlocução entre a organização interna e as relações externas. Explicitamos ainda como as motivações que movem estas lideranças em seu envolvimento em ações coletivas não se reduzem a uma dimensão puramente instrumental, atravessando também dimensões afetivas e morais.

Evidenciamos também a relevância que assume o papel exercido por lideranças locais no estabelecimento de relações externas e, logo, na constituição da própria rede, bem como o lugar que ocupa a identidade destes sujeitos em um contexto de rede de movimentos sociais. A identidade quilombola passa a se configurar como um importante instrumento de luta política, sendo acionada estrategicamente, de modo isolado ou em composição com outras identidades, em espaços de visibilidade pública. A identificação com outras identidades, como a de ameaçado por barragens e de atingido por barragens, nesse caso, não implica em uma redução da identidade quilombola, pelo contrário, quando acionadas em conjunto em determinados espaços elas podem contribuir para a luta quilombola.

Demonstramos ao longo do texto também uma série de expressões de resistência que se explicitam em diversos espaços de sociabilidade, formas de organização e de atuação, dentre as quais destacou-se: o enfrentamento ao regime militar, explicitado no posicionamento e atuação política de Seu Benedito; as formas de trabalho coletivo, que se dão sob uma lógica antagonica ao sistema capitalista, e os espaços de sociabilidade por meio delas criados, que possibilitam a elaboração de discursos ocultos de crítica ao poder dominante; as denúncias formalizadas acerca de violações a direitos sofridas historicamente, que representam a publicização de discursos ocultos; o desenvolvimento de formas e práticas de organização de caráter formal, como a associação e, depois, a Coaquivale e a Fecoqui, bem como a combinação específica entre práticas formais e informais; formas de organização em rede de movimentos

sociais e estratégias de ação a elas correlatas; e a forma como a identidade quilombola é acionada, assim como a sua composição com outras identidades, em determinados contextos.

Nesse cenário, destacamos ainda que a diversidade de atores que compõe a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere apresenta também múltiplas expressões de resistência, que se manifestam no modo específico como cada qual, de modo isolado ou em conjunto, atua para alcançar seus objetivos. Desse modo, concluímos que a rede de movimentos sociais na qual João Surá se insere é constituída por redes de re-existências e que, ao passo que a comunidade se apresenta entrelaçada nestas redes, também expressa múltiplas re-existências.

Para finalizar estas breves conclusões, apontamos algumas questões que não aparecem no texto de forma explícita, mas que emergem como reflexões relevantes a partir de um olhar lançado ao conjunto do texto, conforme segue.

É interessante observar como o referencial teórico disponível sobre movimentos sociais, em seu sentido estrito, não foi suficiente para responder aos objetivos deste estudo, sendo que para alcançá-los lançamos mão de outros aportes teóricos e resultados empíricos de outras pesquisas que contribuíram sobremaneira para a realização da abordagem proposta, como a noção de territorialização das lutas e a de resistência cotidiana, as quais, em uma delicada conjugação com a proposta teórico analítica de redes de movimentos sociais, vieram a compor aquilo a que chamamos aqui de redes de re-existências, a lente mais ampla pela qual realizamos a análise em questão.

Nesse sentido, compreendemos que olhar para João Surá por uma perspectiva de redes de movimentos sociais, conforme a proposta teórico-analítica de Melucci, se mostrou relevante principalmente por nos permitir, primeiramente, compreender as relações tecidas entre os atores por uma perspectiva de redes de movimentos sociais; depois, explicitar a agência do grupo em questão na constituição da rede na qual encontra-se inserido, bem como a agência que possuem e/ou possuíram determinados indivíduos no interior do grupo nesse processo, os quais acabaram se instituindo enquanto lideranças; percorrer as tramas que se constituem na estrutura de latência desta rede, o que nos possibilitou ainda acessar espaços de mobilização que não são visíveis, bem como de que modo se dá a própria visibilidade; e, por fim, captar o movimento contido no processo de constituição desta rede ao longo do tempo, assim como de que modo vão sendo tecidas as relações entre os atores nesse processo.

Por outro ângulo, contudo, percebe-se nos resultados deste estudo que os mesmos não teriam sido possibilitados se tivéssemos nos utilizado tão somente do referido referencial. Ainda que o mesmo tenha nos permitido explicitar a agência do grupo e de algumas lideranças no processo de constituição da rede, as especificidades deste grupo e de suas lideranças, que os

singularizam não somente no conjunto maior dos atores que compõe a rede na qual encontram-se inseridos, mas também em relação a quaisquer outros atores, emergem como relevantes no estudo quando a análise traz consigo um olhar mais atento que congrega àquele referencial à noção de re-existências. A noção de re-existências, que se fundamenta na diversidade de formas sob as quais se apresenta a resistência oferecida pelo grupo e por este em conjunto com outros atores que compõe a rede mais ampla, acaba também possibilitando o acesso à singularidade que constitui o conjunto destas formas de resistência e das relações existentes entre elas.

Nesse sentido, evidencia-se ainda como a comunidade quilombola de João Surá se insere em um contexto mais amplo de lutas de povos e comunidades tradicionais e camponesas na América Latina em décadas recentes, expressando a territorialização das lutas, como colocado por Zibechi. Seja de modo isolado ou em conjunto com outros atores, as mobilizações protagonizadas por João Surá carregam sempre as marcas distintivas de seu território enquanto lugar epistêmico, de vida e de luta.

No transcorrer de todo o texto encontram-se latentes também duas questões que não foram nele abordadas de forma específica, mas que gostaríamos de ressaltar aqui por entendermos que se configuram como potenciais a serem explorados em pesquisas futuras e que contribuem para compreender as especificidades do grupo.

A primeira delas é em relação à posição de fronteira que a comunidade ocupa, o que se coloca tanto enquanto limite como quanto potencial, ao mesmo tempo, de ação e de análise. Se, de um lado, lhes são impostos limites territoriais ao lugar físico que ocupa ao longo desses mais de dois séculos, que se encontra sobre uma região atualmente de fronteira administrativa entre os estados do Paraná e de São Paulo, de outro, a proximidade territorial e os vínculos de vizinhança, amizade e parentesco que João Surá possui com a comunidade de Praia Grande (SP) se apresentam como elementos que potencializam as suas re-existências, uma vez que, em grande medida, estes laços vão somar-se nas ações coletivas, desde àquelas travadas no cotidiano da vida em comunidade até àquelas mais visíveis, publicizadas em grandes eventos promovidos em rede.

As fronteiras sobre as quais se encontram o grupo também podem ser percebidas em relação ao lugar que este ocupa na rede de movimentos sociais na qual se insere. Se, de um lado, a comunidade em seu conjunto compõe um movimento social específico, como o movimento quilombola, por exemplo, de outro, ela também tem tecido relações com outros diversos atores, sejam eles movimentos sociais, ONGs, sindicatos ou agentes do Estado, o que se dá principalmente por intermédio de algumas de suas lideranças. Por esta perspectiva, quando se observa o grupo enquanto um ator constitutivo de uma rede de movimentos sociais,

as fronteiras que definem a comunidade enquanto movimento social em si tornam-se borradas, uma vez que não se busca neste caso encontrar nela o resultado de um movimento social como algo dado, mas, fundamentalmente, enquanto resultante das relações tecidas ao longo do tempo entre um conjunto de atores diversos. Desse modo, o lugar de fronteira que ocupa o grupo também contribui para definir a sua singularidade no contexto da rede na qual se insere.

A segunda questão, que também se relaciona com um tipo particular de fronteira, é sobre a tensão latente e sempre presente entre aquele ou aquilo que é considerado “de fora” em contraponto com o “de dentro” no interior do grupo. Esta tensão se explicita fortemente, por exemplo, no contraponto entre a “reunião” e o “mutirão”, conforme ilustramos a partir da trajetória de Seu Benedito Baitaca. Neste caso, a reunião seria algo exógeno à realidade do grupo naquela ocasião, se configurando como um elemento de “de fora”, ao passo que o mutirão se configurava como uma obrigação moral que a liderança comunitária em questão haveria de cumprir com a comunidade, ou seja, um elemento “de dentro”.

Este contraponto vai acompanhar, em grande medida, todo o processo de organização da comunidade enquanto tece relações com outros atores durante a constituição da rede de movimentos sociais. Mais adiante no texto é possível perceber, por exemplo, algumas implicações que a incorporação de novos elementos na organização comunitária, em nível formal, vai causar no grupo, quando agentes “de fora” acompanham a chegada destes elementos, que, na ocasião, também seriam “de fora”.

Por fim, é interessante notar como esta tensão acompanha também as trajetórias das lideranças abordadas no estudo, especialmente nos casos dos filhos e da neta de Seu Benedito. Enquanto, de um lado, um dos filhos exalta com orgulho o fato de não ter “saído” da comunidade e de ter “ficado” “lutando” no local, observa-se, de outro, que aqueles que passaram um período de tempo vivendo na cidade retornaram para João Surá com uma bagagem de experiências, conhecimento e relações que contribuíram para a sua constituição enquanto lideranças locais e, logo, também para a organização da própria comunidade. Além disso, o fato de que estas lideranças que viveram um período fora também acumularem um maior grau de relações com a gentes externos bem como de participarem com maior frequência de atividades realizadas fora da comunidade também faz com que parte do grupo entenda que estes têm atuado mais incisivamente “pra fora” do que “dentro”.

Neste caso, a fronteira entre o “de dentro” e o “de fora” não implica na passagem de uma categoria à outra por parte destes sujeitos, mas sim em uma especificidade da luta, a qual se daria, ao olhar de alguns como “luta de dentro” e “luta pra fora”. Entretanto, independentemente das tensões geradas no interior do grupo por conta de deslocamentos, ainda

que consideremos, em alguma medida, que exista “luta de dentro” e “luta pra fora”, nosso estudo aponta que ambas as formas são importantes para a luta mais ampla protagonizada pela comunidade, tanto de modo isolado, no cotidiano da vida comunitária, como em conjunto com outros atores, na rede de movimentos sociais na qual se insere. Neste caso, inclusive, uma “luta pra fora” torna-se fundamental para a constituição da própria rede, o que Seu Benedito Baitaca inaugura ainda no início dos anos de 1990.

REFERÊNCIAS

ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre as Comunidades Negras Rurais. **Boletim informativo NUER**, n. 1, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios quilombolas e conflitos: comentários sobre povos e comunidades tradicionais atingidos por conflitos de terra e atos de violência no decorrer de 2009. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. [org.] **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos**, vol. 1, n. 2. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

_____. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, mai. 2004.

ALVAREZ, E. Sonia; DAGNINO, Eveline; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). Introdução: O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto. **Inventário Cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

ANDRADE, Tânia. [org.]. **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997. (Cadernos do ITESP; 1).

ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos Alberto Claro; ANDRADE, Marcia Regina de Oliveira. [org.]. **Negros do Ribeira: Reconhecimento étnico e conquista do território**. 2ª ed. São Paulo: ITESP: Páginas & Letras – Editora Gráfica, 2000. (Cadernos do ITESP; 3).

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In: LEITE, Ilka Boaventura. [org.]. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: co-edição NUER/ABA, 2005. pp. 89-112.

ARRUTI, 1997, José Maurício Andion Arruti. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Maná**, n. 3, v. 2, 1997. pp. 7-38.

_____. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. **Relatório Técnico Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Cangume** – Município de Itaóca/SP. ITESP, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

BRANDENBURG, Alfio. A colonização do mundo rural e a emergência de novos atores. In:

Revista do Centro de Estudos Rurais, v. 4, n. 1. pp. 167-194. Campinas: Unicamp, 2011.

CAMBUY, Andréia Oliveira Sancho. **Comidoria em João Surá**: o sistema alimentar como um fato social total. Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR, Curitiba, 2011.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e as transformações de seus meios de vida. 11ª ed., Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010. [1964].

CARDOSO, Fernando Enrique; FALLETO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**: ensaio de interpretação sociológica. 7ª ed., Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.

CARDOSO, Lucileide Costa. Os discursos de celebração da 'Revolução de 64'. **Revista Brasileira de História**, v. 31, n. 62, p. 117-140, 2011

CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. **Dependencia y desarrollo en America Latina**. Santiago Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social, 1967; 2.ed. México: Siglo XXI, 1969.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. MEDEIROS, Carlos Alberto [trad.]. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. Prefácio dos organizadores: A sociedade em rede: do conhecimento à ação política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (org.). **A sociedade em rede: do conhecimento à ação política**. Conferência proferida pelo Presidente da República. Belém: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

_____. **La era de la información: economía, sociedad y cultura**. Vol. II: El poder de la identidad. México, DF: Siglo veintiuno editores, 2001.

COMERFORD, John Cunha. Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política, 2003.

_____. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo da Antropologia da Política (Coleção antropologia da Política, 5), 1999.

CONAQ. Manifesto pelos direitos quilombolas. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. [org.] **Cadernos de debates Nova Cartografia Social**: territórios quilombolas e conflitos, vol. 1, n. 2. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

CONAQ. **Nossa história**. [Página da *web*]. Disponível em: <www.conaq.org.br>. Acesso: 20 de dezembro de 2017.

CORADIN, Cristiane; SOUZA, Renato Santos de. Os Quilombolas e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no Vale do Ribeira Paraná: diversidades culturais, enquadramentos burocráticos e ações dos mediadores técnicos e sociopolíticos. **Revista Nera**, ano 18, nº 26, ed. esp., 2015.

CORREIA, Sérgio Roberto Moraes. O Movimento dos Atingidos por Barragem na Amazônia: um movimento popular nascente de “vidas inundadas”. *Nera*, Presidente Prudente, ano 12, n. 15, jul./dez. 2009, pp. 34-65.

COSTA, Ivan Rodrigues da. Projeto Vida de Negro (PVN). *Cadernos do terceiro mundo*, ed. 190, pp. 8-10, out. 1995.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA [CPT] – vários autores. **Conflitos no Campo – Brasil 2014**. CPT Nacional – Brasil, 2015.

CORADIN, Cristiane; SOUZA, Renato Santos de. Os Quilombolas e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no Vale do Ribeira Paraná: diversidades culturais, enquadramentos burocráticos e ações dos mediadores técnicos e sociopolíticos. *Revista Nera*, ano 18, nº 26, ed. esp., 2015.

CRUZ, Cassius Marcelus; CRUZ, Isabela da. África, teu povo se levanta! Insurgência quilombola no Paraná. MENDONÇA, Joseli Maria Nunes; SOUZA, Jhonatan Uewerton. [orgs.]. **Paraná insurgente: história e lutas sociais – séculos XVIII ao XXI**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018.

CRUZ, Cassius Marcelus. Trajetórias, lugares e encruzilhadas na construção da política de educação escolar quilombola no Paraná no início do III milênio. **Dissertação** de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação/UFPR. Curitiba, 2012.

CRUZ, Cassius Marcelus; PEREIRA, Antônio Carlos de Andrade; KOMARCHESKI, Rosilene. “Que desenvolvimento é esse?” Conflitos territoriais e racismo no quilombo João Surá/PR. In: RAGGIO, Ana Zaiczuk; BLEY, Regina Bergamaschi; TRAUCZINSKI, Silvia Cristina. **Abordagem sociológica sobre a população negra no estado do Paraná**. Curitiba: SEJU, 2018.

DIAS, Paulo Araújo. **Instrumentos, técnicas e visões de mundo na comunidade quilombola de João Surá: alteridade como reserva de possibilidades**. Dissertação de Mestrado [Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade], Curitiba: UTFPR, 2009.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida e redes**. RESTREPO, Eduardo [trad.]. Popayán, Colombia: Samava Impresiones, 2010.

_____. **Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales**. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010.

_____. Uma ecologia de la diferencia: igualdad y conflicto em un mundo glocalizado. In: **Más alla del tercer mundo: globalización y diferencia**. Bogotá – Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

_____. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidade/colonialidade latinoamericano. Bogotá, Colombia: **Tabula Rasa**, nº 1, enerodiciembre de 2003.

ESTEVA, Gustavo. Los quehaceres del día. In: MASSUH, G. (Ed.), **Renunciar al bien**

común: Extractivismo y (pos)desarrollo em América Latina. Buenos Aires: Mardulce Editora, 2012.

FUCHS, Werner. Organizar o imprevisível? Metodologia da luta popular contra Itaipu. **Proposta**, n. 46, set. 1990, pp. 9-15.

FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Nera**, Presidente Prudente, ano 8, n. 6, jan./jun. 2005, pp. 14-34.

FERNANDES, Ricardo Cid. [coord.]. **Relatório Antropológico: Comunidade de Remanescentes de Quilombo João Surá**. Curitiba: INCRA, 2007.

FIDELIS, Lourival de Moraes. **Agricultura tradicional e agroecologia na comunidade quilombola João Surá no município de Adrianópolis-PR**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Agrícola/UNICAMP. Campinas, 2011.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ [FIOCRUZ]. **Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: Após 'prosperidade', exploração de chumbo e prata em Adrianópolis e adjacências gera passivo ambiental e contaminação**. Publicado em: 2015. Disponível em: <
<http://www.conflitoambiental.iciet.fiocruz.br/index.php?pag=ficha&cod=166>>. Acesso em: 02 de agosto de 2015.

_____. **Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: UHE de Tijuco Alto: privatizando e ameaçando cerca de 250 mil pessoas e uma das últimas reservas de Mata Atlântica**. Publicado em: 2014. Disponível em: <
<http://www.conflitoambiental.iciet.fiocruz.br/index.php?pag=ficha&cod=171>>. Acesso em: 02 de agosto de 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1968].

GOHN, Maria da Glória. Vozes que gritam e vozes silenciadas na América Latina. In: **Civitas**, Porto Alegre, vol. 15, n. 3, jul./set. 2015, pp. 491-509.

_____. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. In: GOHN, Maria da Glória. [org.]. **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. 7ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. A produção sobre movimentos sociais no Brasil no contexto da América Latina. In: **Política & Sociedade**, Florianópolis, vol. 13, n. 28, set./dez. 2014, pp. 79-103.

_____. Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs. In: **Meta: Avaliação**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 14, maio/ago. 2013, pp. 238-253.

_____. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo.** 7ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. Movimentos sociais na contemporaneidade. In: Revista Brasileira de Educação, vol. 16, n. 47, maio/ago. 2011, pp. 333-363.

_____. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. In: **Caderno CRH**, Salvador, vol. 21, n. 54, set./dez. 2008, pp. 439-455.

_____. Teoria(s) da ação social na análise dos movimentos sociais. 31º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2007. **Anais....**

_____. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos.** São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOTLIB, Joyce. **Artesãos do Estado:** as conexões entre ativistas e funcionários do governo na elaboração e execução de políticas de reparação histórica: o caso do Quilombo Ivaporunduva-Brasil e dos Bhangazi-África do Sul. Tese de Doutorado [Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNICAMP], Campinas, 2016.

GTCM. **Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2005-2010).** Curitiba, 2010

HOLLOWEY, John. **Cambiar el mundo sin tomar el poder:** el significado de la revolución hoy. Caracas: Vadell Hermano Editores, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** REPA, Luiz [trad.]. São Paulo: Editora 34, 2003.

IAP. **Plano de Manejo do Parque Estadual das Lauráceas.** GUAPYASSU, S., M. [coord.]. Curitiba: Governo do Estado do Paraná, 2002.

IBGE. Censo populacional [2010]. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/>>. Acesso: 20 de dezembro de 2017.

_____. Malhas municipais – Estado do Paraná. **Shapefile**, 2015. Disponível em: < ftp://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/malhas_territoriais/malhas_municipais/municipio_2015/UFs/PR/>. Acesso: 25 de nov. 2016.

_____. Malhas municipais – Estado de São Paulo. **Shapefile**, 2015. Disponível em: < ftp://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/malhas_territoriais/malhas_municipais/municipio_2015/UFs/PR/>

_____. Acervo fundiário – territórios quilombolas. **Shapefile**, 2013. Disponível em: < <http://acervofundiario.incra.gov.br/i3geo/ogc/index.php?temaDownload=quilombolas>>. Acesso: 20 de nov. 2016.

_____. **Terra e cidadania:** terra e territórios quilombolas – Grupo de Trabalho Clóvis Moura, Relatório 2005-2008. Curitiba: ITCG, 2008.

_____. **Terras e territórios de povos e comunidades tradicionais do Estado do Paraná.**

Disponível em:

<http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Terras_e_territorios_de_Povos_e_Comunidades_Tradicionais_2013.pdf>. Acesso em: 01 de agosto de 2015.

ITESP. Negros do Ribeira: Reconhecimento Étnico e Conquista do Território. In: **Cadernos do ITESP**. Vol. 3, 2ª ed. São Paulo: ITESP, 2000

JORGE, Amanda Lacerda. O movimento social quilombola: considerações sobre sua origem e trajetória. **Vértices**, v. 17, n. 3, p. 139-151, set./dez. 2015.

JORNAL IROHIN. Portal Irohin: Centro de documentação, comunicação e memória afro-brasileira. 2008. [online]. Disponível em: <www.irohin.org.br>. Acesso: 22 setembro 2017.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo [org.]. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos feministas**, Florianópolis, 16(3): 424, set./dez. 2008.

LEWANDOWSKI, Andressa. Agentes e agências: o processo de construção do Paraná Negro. Dissertação apresentada ao PPGAS-PR para obtenção do título de mestre em Antropologia Social. PPGAS/UFPR, 2009.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

MCCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. . Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. **The American Journal of Sociology**, Vol. 82, No. 6 (May, 1977), pp. 1212-1241, Published by: The University of Chicago Press.

MELUCCI, Alberto. 1980. The new social movements: a theoretical approach. **Social Science Information**, vol. 19, no 2.

_____. **L'invenzione del presente**. Movimenti, identità, bisogni individuali, Bologna, Il Mulino, 1982.

_____. *Nomads of the presente: social movements and individual needs in contemporary society*. KEANE, John; MIER, Paul (Orgs.). Hardcover: Temple Univ Pr, 1989a.

_____. Um objetivo para os movimentos sociais? **Lua Nova**, São Paulo, n. 17, jun. 1989b

_____. Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales. In: **Zona Abierta**, n. 69, 1994, pp. 153-179.

_____. **Clallending codes**: collective action in the information age. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

_____. **Accion colectiva, vida cotidiana y democracia**. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999.

_____. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MENDES PINTO, Maria Aparecida. **MOAB**: a saga de um povo. Eldorado: MOAB/EAACONE, 2014

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

MOSCAL, J., S.; SAHR, C., L., L. A criação do Parque Estadual das Lauráceas no contexto das políticas públicas ambiental e agrária no Paraná. **GeoTextos**, vol. 11, nº 1, jul. 2015.

MOSCAL, Jandaíra dos Santos. Conflitualidades territoriais no Vale do Ribeira paranaense: o Parque Estadual das Lauráceas e os quilombolas do entorno. **Dissertação** de mestrado [Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa]. Ponta Grossa/PR: UEPG, 2017.

MOURA, Clóvis [org.]. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. In: GERBER, Raquel; NASCIMENTO, Beatriz. Orí. [Vídeo-documentário]. 1989. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=mSikTwQ779w>. Acesso: 20 set. 2017.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Tomo**, São Cristóvão/SE, n. 11, jul./dez. 2017, pp. 43-58.

OLIVEIRA, Frederico Menino Bindi de. **Mobilizando oportunidades**: estado, ação coletiva e o recente movimento social quilombola. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da USP, São Paulo, 2009.

_____. Quilombo e governo: uma proposta de estudo sobre as relações entre políticas públicas e movimentos sociais no Vale do Ribeira paulista. **31º Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu, 2007. Anais...

PJR BRASIL. **Breve história da PJR**: 30 anos a serviço da Juventude Camponesa (1983-2013), 25 anos de PJR Brasil (1988-2013). Campina Grande: PJR Brasil, 2017. Disponível em: <<https://pjrbrasil.files.wordpress.com/2017/03/historia-pjr-30-anos.pdf>>. Acesso: 23 dez. 2018.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. [seleção de textos Alessandro Portelli e Ricardo Santhiago]. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; CUIN, Danilo; ALENTEJANO, Paulo Roberto Raposo; SILVA JUNIOR, José Plácido da. O campo se manifesta: a questão (da reforma) agrária. In: **Conflitos no Campo – Brasil 2014**. Comissão Pastoral da Terra (CPT) [vários autores], 2015.

_____. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENA, Ana Esther (org.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2006.

PORTO, Liliana; KAISS, Carolina; COFRÉ, Ingeborg. **Relatório Antropológico da Comunidade de Água Morna – Curiúva/PR**. UFPR/INCRA, 2008.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Série Paraná, Fascículo 2: Comunidade Quilombola de João Surá. Adrianópolis, 2009.

QUADROS, D. A.; HOELLER, S. C.; HANKE, D.; ABBOD, K. Y.; SILVA, R. W. da; FRANCISCO, M.; ALVES, M. C.; MACEDO, R. L. Efeitos da produção intensiva de Pinus sobre a Comunidade Quilombola do Varzeão em Doutor Ulysses/PR. **Revista Brasileira de Agroecologia**, nov. 2009, vol. 4 n. 2. Anais do VI Congresso Brasileiro de Agroecologia, pp. 2258-2261.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira**: um estudo de antropologia econômica. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. [1983].

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, VI, 2, summer/fall, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo [org.]. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.

RATTZ, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RENACIENTES. Processo de Comunidades Negras. **[Página da web]**. Disponível em: < <https://www.renacios.org/> >. Acesso: 10 de abril de 2017.

RESTREPO, Eduardo. **Etnografía**: alcances, técnicas y éticas. 1ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, 2018.

ROSA, Leandro da Silva. **Os quilombos do Vale do Ribeira e o movimento social**: o Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira (MOAB). Dissertação de Mestrado [Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Letras]. Araraquara: UNESP, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 72, out. 2005.

SCALLI, Patrícia dos Santos. **Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Praia Grande/Iporanga-SP**. São Paulo: ITESP, 2002.

_____. **Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Porto Velho/Iporanga-SP**. São Paulo: ITESP, 2003.

SCHIMITT, Judite Veranisa. **Os atingidos por Itaipu: história e memória**. Oeste do Paraná, décadas de 1970 a 2000. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, 2008.

SCHWARZ, Rodrigo Garcia. **Terra de trabalho, terra de negócio: o trabalho escravo contemporâneo na perspectiva (da violação) dos direitos sociais**. Tese de doutorado [Programa de Pós-Graduação em História]. São Paulo: PUC, 2013.

SCOTT, James. **Los dominados y la arte de la resistencia: discursos ocultos**. México: Ediciones Era, 2000 [1ª ed. 1990].

SHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, vol. 21, n. 1, jan./abr. 2006, pp. 109-130.

_____. Fóruns e redes da sociedade civil: percepções sobre exclusão social e cidadania. In: **Política e Sociedade**, n. 11, out. 2007, pp. 19-40.

_____. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. In: **Ciências Sociais Unisinos**, vol. 46, n. 1, jan./abr. 2010, pp. 18-27.

_____. Redes e movimentos sociais: projetando o futuro. In: **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 1, n. 1, jan./jul. 2013, pp. 185-217.

_____. **Redes de Movimentos Sociais**. São Paulo: Edições Loyola, 6ª ed., 2014 [1ª ed., 1993].

SHERER-WARREN, Ilse; REIS, Maria José. Do local ao global: a trajetória do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e sua articulação em redes. **II Encontro Ciências Sociais e Barragens**, Salvador/BA, 19-22 nov. 2007. Anais... Disponível em: < http://www.ecsb2007.ufba.br/layout/padrao/azul/ecsb2007/anais/st2_DO%20LOCAL%20AO%20GLOBAL.pdf >. Acesso: 30 de abr. 2018.

SHONARTH, João Pedro; STANCKI, Rodolfo. **Um homem do velho oeste**. Entrevista com Darci Frigo. [20/08/2011]. < <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/especiais/entrevistas/um-homem-do-velho-oeste-bsejfkal9ud3dbf2vf0o3mdzi/> >. Acesso: 16 dez. 2018.

SILVA, Carla Holanda da. **Quilombolas paranaense contemporâneos: uma identidade agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira Paranaense**. Tese de doutorado [Programa de Pós-Graduação em Geografia]. Curitiba: UFPR, 2013.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Florestas e lutas por reconhecimento: território, identidades e direitos na Mata Atlântica brasileira. **Campos**, v. 11, n.2, 2010. pp. 95-112.

_____. **Relatório Técnico-Científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Bombas/Iporanga-SP**. São Paulo: ITESP, 2003

SOLANO, Xochitl Leyva. **Neo-Zapatismo: Networks of Power and War**. Tese de doutorado [Departamento de Antropologia]. Universidade de Manchester, 2002

_____. *Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política*. In: Várixs autorxs. **Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado**. Chiapas – Ciudad del México – Ciudad de Guatemala – Lima: CIESAS – UNICACH – PDTG/UNMSM, 2011.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro**. Dissertação de Mestrado [Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social]. Brasília: UNB, 2008.

SVAMPA, Maristella. Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: um giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas. In: **Más alla del desarrollo**. Quito – Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.

_____. Movimientos sociales, matrices socio-políticos y nuevos escenarios en América Latina. In: **OneWorld Perspectives**, Working papers 01/2010.

_____. Protesta, Movimientos Sociales y Dimensiones de la acción colectiva en América Latina. Texto apresentado em: **Jornadas de Homenaje a C.Tilly**, Universidad Complutense de Madrid-Fundación Carolina, 7-9 de Mayo de 2009.

TARROW, Sydney. **Power in movement. Social movements and contentious politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TILLY, Charles. **From Mobilization to Revolution**. New York: Random House, 1978.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente o discurso interpretativo dominante**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. **Le Retour de l'acteur**. Paris: Fayard, 1984.

WALSH, Catherine. Son posibles unas ciências sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. Universidad Central de Colombia: **Nómadas**, Nº 26, Abril de 2007.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WOORTMANN, Klaas. "**Com parente não se neguceia**": o campesinato como ordem moral. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

ZIBECHI, Raúl. **Autonomías y emancipaciones**: América Latina en movimiento. Peru: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2007a.

_____. **Territorios en resistencia**: cartografia política de las periferias urbanas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: Cooperativa de Trabajo Lavaca Ltda, 2007b.

_____. Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafios inéditos. In: **Observatório Social de América Latina**, año VII, n. 21, sep./dic. 2006.

_____. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafios. In: **Observatório Social de América Latina**, n. 9, ene. 2003.

Documentos

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Superintendência Regional em São Paulo, Edital de 31 de agosto de 2018: Reconhecimento do território quilombola de Praia Grande. Nº 200, Seção 3, p. 2, 17 de outubro de 2018.

DIÁRIO OFICIAL DO PARANÁ – EXECUTIVO. **Edital**, MDA/INCRA-Superintendência Regional do Paraná. Edição nº 8374, 30 de dez. 2010, p. 600.

IBAMA. **Despacho 02001.024695/2016-14 DILIC/IBAMA** – Indeferimento do pedido de licença prévia para a UHE Tijuco Alto – Processo 02001.001172/2004-58. Brasília, 3 nov. 2016. Disponível em:
<http://www.ibama.gov.br/components/formularios/consulta_empreendimentos.php>.
Acesso: 10 jan. 2016.

INCRA. **Portaria nº 244, de 11 de maio de 2016**. Reconhece e declara como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá a área de 6.422,2171 ha, situada no Município de Adrianópolis, no Estado do Paraná.

_____. Extrato de cadeia dominial: Núcleo Colonial Marquês de Abrantes – Adrianópolis/PR. 2009.

ITCG. Parte II – Relatos e anexos referentes a processo de expropriação das de João Surá. In: **Relato ITCG – Processo investigativo promovido pela Corregedoria Geral do Estado**. Curitiba, 2010

Legislação

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso: 23 jan. 2017.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível

em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso: 30 mar. 2018.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso: 23 mar. 2018.

BRASIL. **Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.** Revogado pelo Decreto nº 4.887, de 20.11.2003. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/d3912.htm>. Acesso: 23 mar. 2018.

BRASIL, 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.**

Notícias

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Sobre a CPI-SP.** Disponível em: <http://www.cisp.org.br/html/relatorio_publico.html>. Acesso em: 14 de agosto de 2015.

CPISP, 2017. **Observatório Terras Quilombolas.** Disponível em: <<http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/>>. Acesso: 20 dez. 2018.

CPISP. **ARQMO.** Matéria, 2018. Disponível em: <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/quem-sao-como-vivem/arqmo/>>. Acesso: 10 jan. 2019.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA [CPT]. **Histórico da Comissão Pastoral da Terra.** Publicado em 5 de fev. 2010. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/sobre-nos/historico>>. Acesso: 20 de nov. 2018

_____. **25ª Romaria da Terra pelos quilombolas do Vale do Ribeira.** Publicado: 17 Setembro 2010. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2010/410-cpt-parana-realiza-romaria-pelos-quilombolas-do-vale-do-ribeira>>. Acesso: 22 dez. 2018.

CPT. **25ª Romaria da Terra pelos quilombolas do Vale do Ribeira.** Publicado: 17 Setembro 2010. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2010/410-cpt-parana-realiza-romaria-pelos-quilombolas-do-vale-do-ribeira>>. Acesso: 22 dez. 2018.

DIÁRIO DO PARANÁ. INCRA faz entrega de títulos. **Notícia**, Curitiba, 29 de jul. 1980. 2º caderno, p. 4. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Delimitado novo parque florestal em Adrianópolis. **Notícia**, Curitiba, 17 de maio 1979. 1º caderno, p. 6. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Estado autoriza mais derrubadas do que plantios. **Notícia**, Curitiba, 17 de maio 1979. 1º caderno, p. 7. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso em: 10 de out. 2016.

_____. Agropecuária com ajuda no Litoral. **Notícia**, Curitiba, 7 de fev. 1976. 1º caderno, p. 6. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Marquês de Abrantes emancipado. **Notícia**, Curitiba, 12 de dez. de 1975. 1º caderno, p. 12. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. INCRA entregou 135 títulos em Adrianópolis. **Notícia**, Curitiba, 18 jul. de 1975. 2º caderno, p. 7. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. INCRA entrega títulos no dia de sua criação. **Notícia**, Curitiba, 6 de jul. de 1975. 2º caderno, p. 7. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Enfim, ajuda ao Vale do Ribeira. **Notícia**, Curitiba, 4 de abr. 1973. 2º caderno, p. 3. Acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

GAZETA DO POVO. **Notícias Vida e Cidadania: O Vale das contradições**. Publicado em 18 de março de 2007. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/o-vale-das-contradicoes-aeoff6mqjtio6gumd1p0t8aby>>. Acesso em: 03 de agosto de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Manifestação contra Tijuco Alto reúne mais de mil pessoas em Adrianópolis (PR). [17/03/2009]. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2855>>. Acesso: 29 out. 2018.

ITCG. Encontro reunirá comunidades tradicionais em Guarapuava, 26/05/2008. Disponível em: <<http://www.itcg.pr.gov.br/modules/noticias/makepdf.php?storyid=40>>. Acesso: 22 de out. 2018. 2008b.

MAB. Comunidades do Vale do Ribeira cobram mudança de posição da Fundação Palmares. [24/05/2013]. Disponível em: <<http://www.mabnacional.org.br/noticia/comunidades-do-vale-do-ribeira-cobram-mudan-posi-da-funda-palmares>>. Acesso: 20 ago. 2018.

SOS MATA ATLÂNTICA. Audiências discutem Usina de Tijuco Alto [05/07/2007]. Disponível em: <<https://www.sosma.org.br/1980/audiencias-discutem-usina-de-tijuco-alto/>>. Acesso: 13 mai. 2018.

Páginas da web

DOCUMENTOS REVELADOS. Comunicados da Vanguarda Popular Revolucionária – VPR, uma das organizações da resistência à ditadura. Por Aluizio Palmar, 23/02/2012. Disponível em: <<https://www.documentosrevelados.com.br/repressao/comunicados-da-vanguarda-popular-revolucionaria-vpr-uma-das-organizacoes-da-resistencia-as-ditadura/>>. Acesso: 04 abr. 2018.

EAACONE. Disponível em: <<https://eaacone.webnode.com.br/>>.

FUNDAÇÃO CULTURALPALMARES. Certificação Quilombola. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso: 02 dez. 2018.

INCRA. Assentamentos. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/assentamento>>. Acesso: 11 nov. 2018.

_____. Acompanhamento dos processos de Regularização Quilombola. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf>. Acesso: 12 fev. 2019.

_____. Relação de processos de regularização abertos no Incra. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>>. Acesso: 12 fev. 2019.

ITCG. Comunidades remanescentes de quilombos, 26/10/2016. Disponível em: <<http://201.55.33.20/page.php?tipo=22>>. Acesso: 19 de out. 2018.

MEMÓRIAS DA DITADURA. **Partidos políticos**. Disponível em: <<http://memoriasdeditadura.org.br/partidos-politicos/index.html>>. Acesso: 18 dez. 2018.

MDH. Programa Brasil Quilombola promove a cidadania das comunidades. Notícia, 10 de jul. 2018. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2018/julho/programa-brasil-quilombola-promove-a-cidadania-das-comunidades-no-brasil>>. Acesso: 02 fev. 2019.

REDE PUXIRÃO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. Disponível em: <<http://redepuxirao.blogspot.com>>. Acesso: 11 dez. 2018.

Vídeos

PEDROSO, Claudionor Henrique; BANTO, Ike; LOPES, José Guilherme Maia; RUBIO, Maria Dolores Torres; MENEZES, Rosana. **Caso Laurindo Gomes**. Iporanga, 2013, filme (17 min). Disponível em: < <https://www.prosanaserra.tk/2015/02/18/laurindo-gomes-presente-2/>> Acesso: 20 de jan. 2016.

SOYLOCOPORTI. Quilombolas de João Surá – 200 anos. [Vídeo-documentário], 2007. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=1gcX-khUkPU>. Acesso: 17 de abril de 2018.

SOYLOCOPORTI. Quilombolas de João Surá – 200 anos. [Vídeo-documentário], 2007. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=1gcX-khUkPU>. Acesso: 17 de abril de 2018.

APÊNDICE 1 – PARTICIPAÇÃO EM EVENTOS

ANO	EVENTO	ONDE	COM QUEM
2015	XX Encontro das Comunidades Negras do Vale do Ribeira	Eldorado (SP)	Cassius
2016	Ato contra as barragens	Cajati (SP)	Comunidade de João Surá e Cassius
2016	Seminário Povos e Comunidades Tradicionais do MPPR/CAOPDH	Curitiba (PR)	Presidenta da associação e Cassiane (filha)
2016	Feira de Sementes Crioulas do Vale do Ribeira	Eldorado (SP)	Cassius
2016	Reunião comunidades quilombolas e MPPR/CAOPDH	Comunidade de Córrego do Franco, Adrianópolis (PR)	Presidenta da associação, Antônio, Carla, Joaquim e Cassius
2016	Seminário Projeto Fábrica de Idéias	Comunidade de Mandira, Cananéia (SP)	Cassius e Gislaine (filha de Antônio)
2017	Audiência Pública Concessão de Parques	Registro (SP)	Carla, Gislaine, Cassius, Fabiano e Orail (jovens da comunidade)
2017	Reunião da comunidade com o INCRA/PR	Curitiba (PR)	Presidenta da associação e Lucinéia (sobrinha)
2017	Reunião comunidades quilombolas e MOAB	Itaóca (SP)	Joaquim, Júlio e Cassius
2018	Ato contra as barragens	Adrianópolis (PR)	Comunidade de João Surá e Cassius
2018	Reunião comunidades quilombolas com a DPE	Curitiba (PR)	Antônio e Cassius
2018	Audiência Pública Quilombola na ALEP	Curitiba (PR)	Comunidade de João Surá e Cassius
2018	Audiência Pública sobre barragens no Rio Ribeira na ALEP	Curitiba (PR)	Comunidade de João Surá

APÊNDICE 2 – ENTREVISTAS REALIZADAS

MÊS/ANO	NOME
Dezembro de 2016	Joana de Andrade Pereira
Dezembro de 2016	Carla Fernanda Pereira Galvão
Maio de 2016	Clarinda de Andrade Matos
Julho de 2017	Antônio Carlos de Andrade Pereira
Julho de 2017	Joaquim de Andrade Pereira
Dezembro de 2018	Antônio Carlos de Andrade Pereira
Dezembro de 2018	Clarinda de Andrade Matos
Maio de 2018	João Martinho de Andrade Pereira
Dezembro de 2018	João Martinho de Andrade Pereira
Maio de 2018	Benedito Florindo de Freitas Junior
Maio de 2018	Lili Aparecida de Freitas
Dezembro de 2018	"Doca"
Novembro de 2018	Ex-integrante do GT Clóvis Moura
Novembro de 2018	Pesquisador e integrante de ONG que atuou na comunidade
Janeiro de 2019	Carla Fernanda Pereira Galvão

ANEXO 1 – LOCALIZAÇÃO COMUNIDADES QUILOMBOLAS – PR

